Nordische Philologie

Schamanistische Züge in der altisländischen Überlieferung

INAUGURAL – DISSERTATION

zur Erlangung des Doktorgrades
der Philosophischen Fakultät
der Westfälischen Wilhelms - Universität Münster

vorgelegt von

PETER BUCHHOLZ M. A.

aus Saarbrücken

1968

Tag der mündlichen Prüfung	: 24. Juni 1968
Dekan	: Prof. Dr. Heinrich Lausberg
Referent	: Prof. Dr. Dietrich Hofmann
Korreferent	: Prof. Dr. Karl J. Narr

D 6

Nordische Philologie

Schamanistische Züge in der altisländischen Überlieferung

INAUGURAL - DISSERTATION

zur Erlangung des Doktorgrades
der Philosophischen Fakultät
der Westfälischen Wilhelms - Universität Münster

vorgelegt von

PETER BUCHHOLZ M. A.

aus Saarbrücken

1968

Inhalt

A. VORFRAGEN

Von einer Arbeit abgesehen[1], sind die Belege zur Frage eines Schamanismus[2] oder schamanistischer Züge in der altisländischen Überlieferung[3] noch nicht zusammenfassend diskutiert worden[4]. Wurde von einem Schamanismus in der "germanischen Religion" - praktisch also in altisländischer Überlieferung - gesprochen, so handelte es sich meist um den - berechtigten - Versuch, Züge in dem so komplexen Bild des Gottes Óðinn mit Hilfe eines weiteren Begriffes aus dem reichen Instrumentarium der vergleichenden Religionswissenschaft und Ethnologie aufzuhellen. Nachdem schon Fritzner 1877 auf Übereinstimmungen zwischen altisländischer und lappischer Zauberpraxis aufmerksam geworden war, vergingen doch fast sechzig Jahre, ehe Strömbäck 1935 die Frage noch gründlicher, und ohne die Richtung jeder Beziehung durch das - sicherlich bestehende - Kulturgefälle zu den Lappen hin von vornherein festzulegen, untersuchte und zu dem Ergebnis kam, der altnordische seiðr sei aus dem lappischen Schamanismus übernommen. Ohlmarks'[5] Kritik an Strömbäck ist insoweit berechtigt, als er verlangt, auch der Schamanismus der übrigen nordeurasischen Völker müsse beim Vergleich berücksichtigt werden. Gegen eine Entlehnung lappischer Zauberpraxis verhält sich Ohlmarks ablehnend.

In letzter Zeit ist dann der Begriff des Schamanismus auch bei der Diskussion einiger weiterer der von mir zusammengestellten Belege und Problemkreise aufgetaucht[6]. So kann man sagen, dass das Fehlen einer zusammenfassenden Darstellung weniger auf der Unbekanntheit des Problems als auf den mit seiner Definition zusammenhängenden Abgrenzungsschwierigkeiten und Verästelungen und der demzufolge nicht leichten Anwendung des Begriffs auf Auswahl, Ordnung und Interpretation einer grossen Anzahl von Belegstellen beruht.

Dennoch scheint es äusserst wünschenswert, einen Begriff, der sich in der Diskussion von Teilaspekten doch bereits als fruchtbar erwiesen hat, nunmehr in einem durch ihn selbst gegebenen Gesamtzusammenhang auf seine Tragfähigkeit zu überprüfen und gleichzeitig für die Erkenntnis einer Kultur nutzbar zu machen, deren Bild, wenngleich nur trümmerhaft durch den blinden Spiegel hochmittelalterlicher Geistigkeit zu erahnen, doch archaische Züge bewahrt zu haben

scheint.
Nachdem in den letzten Jahren eine Reihe grundlegender Arbeiten zur Phänomenologie des Schamanismus erschienen ist[7], erscheint der Zeitpunkt günstig, einen solchen Versuch im weiteren Verlauf der vorliegenden Arbeit zu wagen. Zuvor sind jedoch drei Vorfragen zu klären:

1. Haben wir das Recht, Kunstwerke der mittelalterlichen Literatur Skandinaviens als Reservoir aus dem Zusammenhang gerissener Belegstellen zu benutzen und an diese kultur- und religionshistorische Fragestellungen heranzutragen?
2. Was ist überhaupt Schamanismus?
3. Welches ist die Stellung Skandinaviens innerhalb des nordeurasisch - nordamerikanischen Kulturkreises jener Völker, bei denen dem Schamanismus eine so ausgeprägte Bedeutung zukommt?

I. Literaturwissenschaft und Altertumskunde

Die in der ersten Frage angedeutete Problematik lässt sich verhältnismässig kurz abhandeln. Historische Werke, eddische und skaldische Dichtung können und sollen selbstverständlich auch als Kunstwerke gewürdigt werden; ihr altertumskundlicher Wert ist aber offensichtlich und wird nicht bestritten. Bei der Untersuchung des kulturhistorischen Aussagewertes einzelner Stellen sind natürlich Zusammenhang, Textgeschichte, Traditionen und Glaubwürdigkeit (diese durch den Vergleich mit ähnlichen Belegen aus andern Quellen und durch Gesamtbeurteilung des Textes) in Rechnung zu ziehen - alles Dinge, die unter den Sammelbegriff der Quellenkritik fallen. Quellenkritik ist schlechthin Voraussetzung für die Interpretation mittelalterlicher Texte und im Fachbereich der Nordischen Philologie auch Aufgabe des Literaturwissenschaftlers, der sie um so eher durchführen kann, als es hier noch nicht zur Ausbildung einer "reinen" Literaturwissenschaft (die sich ohne Philologie selbst das Wasser abgräbt) gekommen ist.
Das über Quellenkritik Gesagte gilt für a l l e altnordischen Quellen, also auch für die Sagas. Nur ist hier die Diskussion von einer mehrhundertjährigen Forschungsgeschichte belastet, bei der es vor allem um die "historische" Verlässlichkeit ging. Die Frage der

Historizität bestimmter Episoden wird sich ohne eindeutige Parallelüberlieferungen - die in den wenigsten Fällen vorhanden sind - kaum beantworten lassen. Aber selbst der Extremfall erwiesener Ungeschichtlichkeit könnte dennoch nicht grundsätzlich gegen altertumskundliche Aussagekraft der betreffenden Stelle, erst recht nicht einer anderen Stelle des gleichen Denkmals sprechen. Es entziehen sich bestimmte Sachverhalte, wie etwa vor allem die Religion, einem Geschichtsbegriff, der nur nach Chronologie oder Entwicklung fragt. Das Problem fängt ja da erst an, wo Baetke glaubt, es durch das - auf Grund des Überlieferungsstandes meist nicht zu widerlegende - Verdikt "unhistorisch" gelöst zu haben. Geschichte im weitesten Sinne ist das, was geschieht, und seine Verfestigung, Spiegelung, Rückprojektion als "Kunde", die, wenn nirgends sonst, doch Realität im Glauben - und in der Distanz! - des Überliefernden und seiner Hörer oder Leser darstellen. Schon solche Realität zu sehen, ist Aufgabe der Altertumskunde und der Literaturwissenschaft! Eine Realität im Sinne des philosophischen Wahrheitsbegriffes lässt sich ja ohnehin etwa auf religiöse Vorstellungen gar nicht anwenden. Aber man kann nicht bestreiten, dass Religion immer Wirkungsmacht war, ob in grösserem oder geringerem Masse, ganz unabhängig von einem Wahrheitsgehalt. Selbst eine Literatur, die sich expressis verbis als Lüge bezeichnete, stellte doch allein durch ihr Dasein ebenfalls eine Wirkungsmacht dar. Wenn der vorliegenden Arbeit in keinem einzigen Fall der Nachweis gelingt, dass das Überlieferte nicht nur im rein literarischen Bereich eine Daseinsform hatte, so wäre, um sie als wissenschaftlich legitimiert erscheinen zu lassen, lediglich erforderlich, Schamanismus für den altisländischen Umkreis eben als einen Komplex literarischer Formen und Konventionen zu definieren - ein Vorgang, der bei Arbeiten zur neueren Literatur schon so selbstverständlich geworden ist, dass er oft als stillschweigende Voraussetzung einfach akzeptiert wird.
Es gibt allerdings Gründe für die Annahme, dass in der altisländischen Saga sich Wirkungsmächte spiegeln, die nicht nur eine rein literarische Existenz geführt haben. Hierher gehört vor allem die Gewissheit, dass der Saga doch eine Art von mündlicher Überlieferung, von Fall zu Fall unterschiedlich, zu Grunde gelegen hat. Damit kommt "Geschichte" in ihren Teilaspekten der Chronologie und sogar -

als Interpretationsmöglichkeit - der Entwicklung wieder in die Diskussion. Für die Forschungssituation ist kennzeichnend, dass eine so gründliche und abgewogene Darstellung wie die von Andersson zu einem Ergebnis kommt, das in der prägnanten Form des letzten Satzes (S. 119) lautet:
"The inspiration of the sagas is ultimately oral."
Übertragen wir die allgemeinen Erwägungen auf den speziellen Fall der vorliegenden Arbeit, ergibt sich

1. für die Methodik: an erster Stelle muss die phänomenologische Beschreibung des Überlieferten stehen. Die Quellenkritik in ihren Aspekten Zusammenhang, Traditionen und Glaubwürdigkeit kann hierbei eine Hilfe geben. Für eine chronologische Festlegung - die nicht das Ziel der vorliegenden Arbeit ist - wäre auch die Textgeschichte heranzuziehen. Da man schon aus Raumgründen Prioritäten setzen muss, verzichte ich in den meisten Fällen darauf. Oft ist ja auch das Alter der H a n d s c h r i f t für die Altersbestimmung des P h ä n o m e n s - soweit eine solche überhaupt gegeben werden sollte und kann - eine trügerische Hilfe.
2. für die Ergebnisse: dass Schamanismus[8] in der Saga nicht bloss literarische Fiktion, sondern auch ausserliterarische Wirkungsmacht gewesen sein kann, erscheint möglich. In bezug auf die übrigen Literaturgattungen kann es sogar als wahrscheinlich angesehen werden - was wiederum Rückschlüsse auf das gleiche Phänomen in der Saga zulässt.

II. Zur Begriffsbestimmung des Schamanismus

"Eine als allgemein anerkannt zu bezeichnende Auffassung über die wesensbestimmenden Merkmale des Schamanismus lässt sich in der kaum mehr übersehbaren Literatur nicht erkennen...der unvoreingenommene Beobachter steht einem verschwommenen, konfusen Bild gegenüber und vermag nicht mehr zu sagen, was eigentlich Schamanismus sei." (Vajda 456)
Trotz dieser wenig ermutigenden Sätze kommt Vajda im weiteren Verlauf seines Aufsatzes doch zu einer Umgrenzung des Begriffes, der allerdings als räumlich - zeitlich zu eng festgelegt[9] erscheint und von dem es unklar bleibt, was nun eigentlich das die Einzelerscheinungen Verbindende ist - es sei denn, man liesse historische "Entwicklung" als ausreichende Erklärung gelten.

"Der schamanistische Komplex ist ein Produkt von fruchtbaren Wechselwirkungen zwischen südlich-agrarischen und nördlich-jägerischen Kulturen. Er ist weder für die ersteren noch für die letzteren typisch, sondern stellt das Ergebnis kulturhistorischer Integrationsvorgänge dar. Er ist phaseologisch jung: jünger als die Kulturen, denen seine Komponenten entstammen. Sein absolutes Alter reicht deshalb möglicherweise nicht weiter als höchstens in die Bronzezeit zurück." (Vajda S. 479)
In bezug auf die Frage, "was eigentlich Schamanismus sei", gibt Vajda keine einprägsame Definition; er zählt vielmehr die Elemente auf, die für den sibirischen Schamanismus kennzeichnend sind: rituelle Ekstase, theriomorphe Hilfsgeister, Berufung, nicht-theriomorphe Schutzgeister, Schamaneninitiation, Jenseitsreise, Kosmologie, Schamanenkampf, Schamanenausrüstung.
Man muss Vajda hier entgegenhalten, dass die von ihm aufgezählten Elemente doch keineswegs als gleichberechtigt anzusehen sind. Auch historisch ist es doch wahrscheinlicher, dass so disparate Bestandteile nicht einfach in einem grossen Sammelbecken zusammengeflossen sind, sondern dass sie sich an einen Kristallisationskern angeschlossen haben werden. Die uns vorliegenden Berichte vom Kampf zweier Schamanen setzen doch eine bestimmte "Ideologie" schon voraus! Die Jenseitsreise ist auch nicht von der Vorstellung eines Weltbaums oder einer in neun Schichten gegliederten Welt abhängig. Zur Schamanenausrüstung wäre zu sagen, dass Vogelkostüm und Skelett-Typus der Tracht auf Verwandlungs- und Wiedergeburtsideen zurückgehen.
So glaube ich, als primäre und wahrscheinlich älteste Elemente aus den neun von Vajda aufgezählten E k s t a s e , H i l f s - g e i s t v o r s t e l l u n g und J e n s e i t s r e i s e herausgreifen zu dürfen, wozu ich als viertes die - anderen Stichworten Vajdas zu Grunde liegende - V e r w a n d l u n g s - i d e o l o g i e stellen möchte. Alle diese Begriffe scheinen mir nur in Verbindung mit einem S e e l e n - und/oder G e i s t e r - g l a u b e n möglich zu sein, weshalb ich als erstes Ergebnis mit Paulson[10] den Schamanismus als eine a n i m i s t i s c h e

I d e o l o g i e (Animismus im weiteren Sinne) bezeichnen möchte. Das Problem einer genaueren Definition und einer dieser entsprechenden historischen Einordnung - soweit eine solche bei religiösen oder magischen[11] Phänomenen überhaupt möglich ist - steht also nach wie vor zur Diskussion.
Gegenüber der zu engen Definition Vajdas ist die von Mircea Eliade[12] sicherlich zu weit:
"Une première définition de ce phénomène complexe, et peut-être la moins hasardeuse, sera: chamanisme = technique de l'extase."
In der Folge zieht sich dann Eliade für die genauere Umgrenzung des Phänomens ähnlich wie Vajda auf dessen sibirische Ausprägung zurück[13]:
"Mais ce chamanisme central-asiatique et sibérien a le mérite de se présenter comme une structure, dans laquelle des éléments qui existent diffus dans le reste du monde...se révèlent déjà, dans la zone en question, intégrés dans une idéologie particulière..."[14]
Zu der Gleichsetzung Schamanismus = Ekstasetechnik wäre zu sagen, dass die Techniken der Ekstaseerregung - so muss man 'technique de l'extase' wohl verstehen, denn das Verhalten des Schamanen i n der Ekstase ist keine Technik mehr, es sei denn, man nähme, der Ideologie zuwider, fortdauernde Bewusstheit an - zwar ein wesentliches Element des Schamanismus darstellen, allein aber zu einer Definition nicht ausreichen.
1955 unternahm Dominik Schröder einen Vorstoss zur Lösung des Definitionsproblems. Zunächst stellt er die sehr berechtigte Frage:
"Welches ist - abgesehen von der historischen Entwicklung - das immanente Strukturgesetz der schamanistischen Gesamterscheinung, das die verschiedenen Elemente zusammenführt, verbindet und durchwaltet?" (S. 852)
Es folgt die Antwort:
"Dieses Strukturgesetz kann nur etwas sein, das allen Formen des Schamanismus gemeinsam ist: und das ist die Ekstase." (S. 852)
Ich möchte jetzt nicht näher auf die Wesensbestimmung der Ekstase eingehen; es genügt, wenn sie im Wortsinn als "Ausser-sich-Sein" verstanden wird[15]. Da das seelische Geschehen der Ekstase wesentlich in einer S e i n s w a n d l u n g besteht, die ihre Ursache in der V e r b i n d u n g mit einem ausserseelischen Gegenüber hat[16],

kommt Schröder im Verlauf seiner Untersuchung zu folgender Definition:
"Der Schamanismus ist eine institutionelle und formgebundene ekstatische Verbindung des Menschen mit dem Jenseits im Dienste der Gemeinschaft." (S. 879). Diese Verbindung kann sich als Seelenreise oder als Besessenheit realisieren.
"Institutionell und formgebunden" bezieht sich auf die "Projektion des schamanistischen Geschehens in äusseren Formen, die sich in festen Bindungen institutioneller, ritueller und darstellerischer Form entfalten" (S. 879).
Die "Verbindung mit dem ausserseelischen Gegenüber" rechtfertigt es, wenn Paulson[17] den Schamanen als "eine Art primitiven Mystiker" bezeichnet. Im Anschluss an Schröder definiert Karl J. Narr[18] Schamanismus als "einen Komplex ekstatischer Praktiken in Verbindung mit Verwandlungs- und Wanderungsideologien". Mit dieser Definition, die der Frage nach schamanistischen Zügen in der altisländischen Überlieferung als Grundlage dienen kann, stellt sich wieder die Frage nach einer historischen Einordnung. Die Gesichtspunkte, die nach Vajda für das lediglich bronzezeitliche Alter sprechen, sind ausnahmslos weggefallen. Von der D e f i n i t i o n ist ein Altersansatz gar nicht herzuleiten. Es gibt keinen Grund für die Annahme, der Mensch könne etwa zu sehr früher Zeit noch keinen Seelen- und Geisterglauben gehabt haben. Auch über das Alter einer generellen Jenseitsvorstellung lässt sich nichts aussagen. Wenn sich Schamanismus überhaupt im archäologischen Fundstoff nachweisen liesse - auch das Fehlen jeder Andeutung könnte die Altersfrage nicht entscheiden -, dann sicher nicht direkt in seinem Kern, der ekstatischen Verbindung mit dem Jenseits, sondern nur in formgebundenen Elementen, die Verwandlungs- und Wanderungsideologien widerspiegeln. Das Gleiche gilt mit Einschränkungen übrigens auch für den engeren Bereich der vorliegenden Arbeit. Wir können nicht erwarten, im Mittelalter oft mit Berichten über echte Ekstase konfrontiert zu werden. Die Butzenscheiben monastischer Schreibkultur erlauben solche Blicke nur ausnahmsweise und quasi aus Versehen. In versteinerter und unverstandener Formgebundenheit können dagegen Einzelelemente doch eher aufs Pergament gelangt sein. Aufgabe des Forschers ist es dann, zu untersuchen, ob und wie er die Steinchen zu einem Mosaik vereinigen kann.

Das Problem eines Schamanismus in der Älteren Steinzeit Europas hat Karl J. Narr[19] untersucht. Das wohl eindrucksvollste Zeugnis ist eine Malerei[2o] in der Höhle von Lascaux, "die Darstellung einer ithyphallischen, starr gestreckten und schräg liegenden Gestalt mit einem vogelartigen Kopf. Daneben steht senkrecht eine Stange mit einem Vogel darauf."[21] Im Anschluss an H. Kirchner (Anthropos 47 -1952- 244 ff.) interpretiert Narr das Bild als schamanistische Szene. Die anthropomorphe Gestalt stelle einen Menschen dar, "der im Zustand völliger Ekstase umsinkt".[22] Zu der Vogelsymbolik sind Hilfsgeistvorstellungen und auch konkret sibirische Schamanenstäbe und Stäbe auf Schamanengräbern zu vergleichen.[23]
Die Deutung dieses Denkmals und anderer[24] gewinnt noch dadurch an Wahrscheinlichkeit, dass Narr Beziehungen zwischen dem europäischen Jungpaläolothikum und entsprechenden sibirischen Komplexen aufzeigen kann ("Kommandostäbe" und "Venusstatuetten" des Gravettien). Wichtig für die Frage des Alters ist auch die Erkenntnis, "dass der Schamanismus der sibirischen Hirtenvölker mit Frühformen schon in einer jägerischen Kultur wurzelt".[25] Die Frage eines "jägerischen Substrats" wird in Skandinavien besonders in bezug auf die Rolle des Tiers (und seiner Knochen) in Religion und Magie zu stellen sein.
Der Schamanismus stellt also eine durchaus eigengesetzliche Struktur in der Welt früher Religion und Magie dar, deren Spuren - um mehr kann es sich schon nach dem Zustand der Überlieferung nicht handeln - im altisländischen Schrifttum zu verfolgen, für die Erforschung "germanischer" Religion durchaus von Nutzen sein kann.
Einige Beiträge zum Wesen des Schamanismus habe ich bewusst vernachlässigt. Sie sind zum Teil - wie Ohlmarks' Unterscheidung zwischen "arktischem" ("grossem") und "subarktischem" ("kleinem") Schamanismus oder wie die weitaus zu bedeutsame Rolle, die er der arktischen Hysterie für die Ausbildung des Schamanismus zuschreibt - von der späteren Forschung mit Recht nicht akzeptiert worden. Dass in der "alten und gängigen Unterscheidung zwischen einem 'weissen' Schamanismus, der im wesentlichen verbunden ist mit der Vorstellung von der Himmelsreise und dem Wirken guter Geister, und dem 'schwarzen' Schamanismus, zu dem die Unterweltsreise und das Wirken böser Geister sowie die Besessenheit des Schamanen gehören"[26], zwei Grundhaltungen zum Ausdruck kommen[27], möchte ich nur insoweit bejahen, als auf

einer späteren Stufe bei manchen - nicht allen - Religionen mit schamanistischen Zügen das dualistische Denken sich durchsetzte.
Für die Ansicht, dass das Gegensatzpaar gut-böse nicht zum ältesten religiösen Gut der Menschheit gehört, muss ich ebenso wie die Verfechter der entgegengesetzten Meinung den Beweis schuldig bleiben.
Worauf haben wir nun bei der Durchsicht des altisländischen Materials zu achten? Zunächst auf der Definition unmittelbar entsprechende Züge. Daneben aber kann auf eine Interpretation mit Hilfe nordeurasischer Quellen, in denen die Querverbindungen und die Einordnung mancher Phänomene in eine schamanistische Ideologie erst ganz deutlich werden, nicht verzichtet werden. Das bedeutet nicht, dass immer Parallelen zu zitieren wären. Ein solches Verfahren wäre schon aus Raumgründen nicht zu vertreten. Aber die grossen Gesamtdarstellungen des sibirischen Schamanismus und der sibirischen Religionen müssen immer im Blick bleiben. Ohne Kenntnis der nordeurasischen Erscheinungsformen wäre es töricht, über Schamanismus zu schreiben.
Ob es sich nun im nordgermanischen Bereich um einen von Osten, Süden (Reiternomaden) oder Norden (Lappen) "eingewanderten" oder einen "autochthonen" Schamanismus handelt, wird sich nie entscheiden lassen. Im Grunde gibt es wohl gar keine "autochthonen" Religionen. Ob germanische "Einwanderer" (gab es sie?) schamanistische Züge sozusagen im religiösen Gepäck mitbrachten, sie schon vorfanden oder erst geraume Zeit nach einer Einwanderung kennenlernten - wer könnte das entscheiden? Keine Möglichkeit wird man ganz ausschliessen können.
Bevor wir in die Diskussion der altisländischen Belege[28] eintreten, wird in einem historischen Überblick zu klären sein, ob und wann Möglichkeiten bestanden, mit schamanistischem Gedankengut hauptsächlich ausserhalb des Siedlungsraumes germanische Dialekte sprechender Bevölkerung in Skandinavien in Kontakt zu kommen.

III. Zur historischen Einordnung eines Schamanismus im nordgermanischen Bereich

Vorbemerkung: Bei der Abfassung dieses Kapitels musste ich mich in besonders hohem Masse auf die prähistorische Literatur des Literaturverzeichnisses stützen.

Wir haben gesehen, dass dem Schamanismus in West- und Mitteleuropa und vielleicht auch in Sibirien möglicherweise mindestens jungpaläolithisches Alter zugeschrieben werden kann. In Skandinavien stammen die ersten Spuren menschlicher Besiedlung (Segebro bei Malmö) vom Ende der Eiszeit (Bromme-Segebro-Kultur, absolute Datierung um 9000 v. Chr.), also aus einer erheblich späteren Periode. Nichts spricht dagegen, dass auch schon die mesolithischen "Skandinavier" schamanistisches Gedankengut besassen; das Fundmaterial gibt allerdings auch keine positiven Anzeichen. Die Träger dieser wie auch der späteren mesolithischen Kulturen (Lyngby, Hensbacka/Fosna, Maglemose) - es handelte sich teils um nomadische Gruppen, teils um eine halbnomadische Fischerbevölkerung - mögen dem zurückweichenden Eis von Süden nach Norden gefolgt sein. Auf jeden Fall sind Beziehungen zum Süden gegeben. Aus der Maglemose-Periode sind auch Kunstdenkmäler erhalten, meist Tier-, aber auch Menschendarstellungen[29]. In dieser Zeit könnten Übereinstimmungen der Maglemose- mit der Kunda-Kultur auf Beziehungen zum Osten hindeuten[30]. Mit der dänischen Ertebølle- und der schwedischen Limhamn-Kultur, deren Axtformen Übereinstimmungen mit der finnischen Suomusjärvi-Kultur aufweisen[31] - die Ostsee wird sicherlich von Anfang an mehr verbindende als trennende Funktion gehabt haben - stehen wir schon am Übergang zum Neolithikum. In dieser Zeit setzen sich die Kulturbewegungen von Süden nach Norden fort, aber auch der östliche Einfluss wird möglicherweise stärker als im Mesolithikum; "an grundsätzlichen Verbindungen mit westsibirischen Kulturen in früher indogermanischer Zeit ist füglich nicht zu zweifeln".[32] Man könnte hier etwa weiterhin Kamm- und Grübchenkeramik anführen.[33] Weiter nördlich finden wir in Skandinavien eine Kultur, deren Charakteristikum Gegenstände (vor allem Äxte) aus Schiefer darstellen;[34] ein Vergleich der bekannten Kultaxt von Norrlövsta, Alunda sn, Uppland,[35] mit einer Felszeichnung von

Klubba, Åmøy, Nordland[36] zeigt grosse Übereinstimmungen. Ob freilich die steinzeitlichen skandinavischen und karelischen Felszeichnungen dieser Kultur zugeschrieben werden können, ist mehr als unsicher; eine Datierung dieser Denkmäler ist äusserst schwierig. Ob die Felszeichnungen aus dem Osten kommende Kulturströmungen widerspiegeln, scheint zweifelhaft.[37] Manche Gravierungen besonders vom Weissen Meer und vom Onegasee könnten schamanistische Elemente enthalten;[38] die Bedeutung einer norwegischen Darstellung, die zwei Figuren mit einem trommel- oder rasselartigen Gegenstand zeigt,[39] ist unsicher.
Die Tontrommeln, Klapperbleche, Rasseln und Glocken des mitteleuropäischen Neolithikums und des Übergangs zur Bronzezeit[40] lassen an Verwendung bei schamanistischen Praktiken denken.
Schliesslich sind schamanistische Kulturelemente "offenbar...von der ausgehenden Bronzezeit bis ins Mittelalter in mehreren Wellen nach Europa eingeströmt und dürfen einmal mit der...Zone der Nordvölker in den Tundren und Waldtundren verbunden werden, zum anderen aber auch ganz besonders mit den Reitervölkern west- oder innerasiatischer Herkunft oder Verbindung, die vornehmlich über die pontischen Steppen und Waldsteppen längs der unteren Donau in die Theissebene und darüber hinaus gelangten".[41]
Mit dem Stichwort "Zone der Nordvölker" ist zugleich das Lappenproblem angesprochen. Ob die Lappen Nachkommen einer nach Norden abgedrängten oder in ihrem ursprünglichen Wandergebiet gebliebenen ältesten Bevölkerung sind oder etwa erst um das Jahr 1000 n.Chr. vom Osten nach Norrland einwanderten[42], ist - schon wegen der Schwierigkeit einer ethnischen Deutung prähistorischer Kulturprovinzen und auch aus Mangel an geeigneten schriftlichen Quellen - nicht zu entscheiden. Das anthropologische Bild der Lappen entspricht nicht dem der finno-ugrischen Stämme, stellt vielmehr eine recht archaische Variante der Europiden dar. Die Sprache enthält einen erheblichen Prozentsatz (1/3) an Wörtern unbekannter Herkunft[43]. Die Frage der Herkunft der Lappen wird sich vielleicht nie eindeutig beantworten lassen. Dass die nördlichen Nachbarn der germanisch sprechenden Bevölkerung Lappen waren, scheinen aber die schriftlichen Quellen seit Tacitus[44] doch wahrscheinlich zu machen. Dass die lappische Religion, wie wir sie aus den Aufzeichnungen der Missionare des 17. und 18. Jahrhunderts kennen, einen erheblichen schamanistischen Einschlag

hatte, ist sicher. Ins Reich der Fabel muss die Ansicht verwiesen werden, dass Einflüsse kultureller Art, etwa im Bereich von Religion und Magie, immer nur in Richtung des Kulturgefälles (also hier von den Germanen zu den Lappen) verlaufen müssten. Es erscheint mir gar nicht ausgeschlossen, dass gerade schamanistische Züge von Lappland aus in nordgermanische Religion und Magie gelangt sein können. Man muss sich freilich auch davor hüten, Schamanismus in altisländischen Quellen in jedem Fall auf lappische Einflüsse zurückführen zu wollen. Das wird schon aus der bisherigen Diskussion des historischen Umkreises deutlich und gilt auch für die frühgeschichtliche Zeit, wo als weitere Kontaktmöglichkeiten nur die Wikingerzüge - vor allem die nach Osten, aber auch die nach Irland - genannt sein sollen. Auf die Darstellung vergleichbarer Phänomene in der auf Irland überlieferten heidnischen Religionsform werde ich im Verlauf der Arbeit verzichten. Jedoch können literarische Motive - etwa die Reise zu den Inseln der Seligen - durchaus auf die altnordische Literatur eingewirkt haben. Solche Dinge hier zu vernachlässigen, glaube ich mich berechtigt, weil es der vorliegenden Arbeit vor allem darauf ankommen muss, die wichtigsten der zahlreichen altisländischen Belege anzuführen und, soweit möglich, aus sich selbst zu interpretieren, was notwendig auf Kosten des Vergleichsmaterials geht.

Das schriftliche altisländische Quellenmaterial bringt, was Beziehungen zum Osten betrifft, hauptsächlich Berichte[45] - teils rein legendär, teils auch historisch - über Kriegszüge, Besuche, Heiraten und ähnliches. Die historischen - zeitlich und räumlich festlegbaren - von ihnen schildern Ereignisse vor allem des 1o. und 11. Jahrhunderts, oft in sehr ausgeschmückter Form. Die übrigen verlieren sich in nebelhafter Vorzeit und unbestimmbarer Geographie[46], wobei auch öfters die Vorstellung vom Norden als Heimat der Riesen mit hineinspielt.

Der gewöhnliche verbale Ausdruck für Ostfahrt ist fara í austrveg. Der Osten erscheint natürlich nicht immer als einheitlich-undifferenzierter Begriff. An Städten werden etwa erwähnt Hólmgarðr (Nowgorod; einmal - Hálfdanar saga Eysteinssonar XXV,5 /134/ - auch Nógarðar genannt), Kænugarðr (Kiew), Pallteskia (Polozk), Smalenskia (Smolensk) - diese beiden Namen aber nur Þiðreks saga -, Aldeigjuborg (Staraja Ladoga). Grössere geographische Einheiten sind z.B. Garðaríki (das

gesamte bekannte Russland mit Ausnahme der nördlichsten Gebiete, auch das byzantinische Reich), Russía/Rúzia[47], in der engeren Nachbarschaft Skandinaviens oder noch dazu gehörig Finnland, Bjarmaland, Kvenland, Kirjálaland (Karelien), Eistland (Estland); an Flüssen und Meeren werden erwähnt Gandvík (Weisses Meer), Dumbshaf (nördliches Eismeer), Kirjálabotn (Finnischer Meerbusen), Vína (Dwina) und Nepr (Dnjepr). Das nachprüfbare geographische Arsenal ist also nicht gerade reichhaltig. Das "Erlebnis der Ferne" bedurfte offenbar für seine Fixierung in der Erinnerung des Namens nicht.

Im Zusammenhang mit unserm Thema beanspruchen einige Stellen noch etwas Interesse. Der aus russischen Quellen und aus Funden bekannte wirtschaftliche und politische Einfluss Nowgorods im Norden wird durch eine Bemerkung der Óláfs saga Tryggvasonar 7 (Hskr. I, 23o) bestätigt, nach der in Estland Abgaben für Nowgorod eingezogen werden. Der Yngvars saga víðfǫrla (12. 15. 32) ist bekannt, dass in unserm Gebiet viele Sprachen gesprochen werden. Es handelt sich wohl vor allem um die der im Mittelalter und zum Teil bis in die Neuzeit noch westlich des Urals siedelnden oder umherziehenden finnougrischen Gruppen. Über wirtschaftliche Gründe der Ostfahrten - die, wie wir sehen werden, auch in den Beziehungen zu den Lappen eine grosse Rolle spielen - berichtet die Landnámabók (Hauksb. 14o /57/):

> Skautadar-SkeGi het madr agiætr i Noregi. hans s(vn) var Biorn er kalladr var Skinna-Biorn. þviat hann var Holmgards fari.

Der Pelzhandel wird auch schon in früheren Zeiten ein Hauptgrund für Reisen in die nördlichen Gebiete Skandinaviens und Russlands gewesen sein. Das skiþaleubaR des Steins von Skärkind (um 45o) ist sicher als skinþa-LeubaR "Pelz-Leub" zu deuten.[48] Mit Pelzen hängt auch der Name Bjálkaland (zu russ. belka "Eichhörnchen") zusammen, dessen zauberkundige Bewohner in der Ǫrvar-Odds saga XLI,1o (87) erwähnt werden. Wer erwartet, wegen des nordeurasischen Schamanismus in Berichten über Ostfahrten dauernd auf Zauberei zu stossen, wird enttäuscht.[49] Man sollte hieraus aber keine weiteren Schlüsse ziehen und berücksichtigen, dass doch vornehmlich über politische Ereignisse berichtet wird, die sich überdies bereits meist um städtische Zentren abspielen.

Nach zwei Quellen scheint eine - wie immer geartete - Beziehung des Gottes Óðinn zum Osten zu bestehen. Es sind die Rinda-Episode

(Rinda ist Tochter des Königs der Rutheni) bei Saxo[50] und eine Stelle der U-Redaktion der Heiðreks saga (S. 67):

...honum (sc. seinem Sohn Sigrlami) fekk Óðinn þat ríki, sem nú er kallat Garðaríki.

Dass solche Überlieferungen ihre Entstehung der Asen-Asia-Theorie verdanken, erscheint mir nicht sehr wahrscheinlich. Eher möchte ich glauben, dass Traditionen über eine "östliche" Herkunft Odins - damit auch sicher mancher seiner Eigenschaften - die Asia-"Etymologie" stützten. Die schamanistischen Züge im Bild des Gottes, auf die ich noch (Kap. IV,5) zu sprechen komme, sprechen zumindest nicht gegen die vorgebrachte Vermutung. Der Odinstempel in Bjarmaland, den die Sturlaugs saga starfsama 17 (624) erwähnt, ist sicher auf das Konto phantasiereicher Erzählfreude zu setzen. Schliesslich sei noch erwähnt, dass der zauberkundige Odinsheld Starkaðr/Starcatherus nach 6. Saxo V,2 (151) aus Estland stammt (originem duxisse).

Wir gehen jetzt über zum Bild der Lappen in der altisländischen Literatur.

Als Bezeichnung der - sicher lappischen - Nachbarbevölkerung ist in altisländischen und altnorwegischen Quellen fast ausschliesslich finnr, pl. finnar, adj. finnskr gebräuchlich. Möglicherweise handelt es sich hier um einen Übertragungsvorgang, wie er beim Namen eines fremden Ethnikons häufig zu beobachten ist.[51] Immerhin erscheint der Name "Lappen" in drei mittelalterlichen skandinavischen Quellen: bei Saxo[52] (Lappia), zu Beginn der Orkneyinga saga[53] (Lappir) - der Abschnitt enthält neben viel junger Spekulation vielleicht auch alte norwegische ethnogenetische Überlieferung - und in der jüngeren Bósa saga 2 (69) - um 15oo - (í Norðlappen). Die Etymologie des Wortes kann ebensowenig wie die Herkunft des Finnennamens als geklärt angesehen werden. Die heutige Selbstbezeichnung lautet ja Sabme, Same[54]. Die einzige diskutable Hypothese, die überhaupt vorliegt,[55] bringt das Wort "Lappe" mit dem noch heute in germanischen Sprachen existierenden der Bedeutung "Flicken, Lumpen" in Zusammenhang. Es würde sich dann entweder um eine (unwahrscheinliche) Fremdbezeichnung nach dem abgerissenen Aussehen oder um eine Übersetzung eines lappischen Terminus ins Altnordische handeln. Tatsächlich nennt sich eine kleine lappische Gruppe selbst vuowje (Bedeutung: keilförmiges Fleckchen in der Kleidung).[56]

Vornehmlicher Zweck einer Lappenfahrt war die Eintreibung einer Art von Tribut (finnskattr), der meist aus Pelzen bestand. Besonders reich an Information hierüber ist die Egils saga[57], aber auch andere Quellen[58] berichten über einträgliche Fahrten in das Lappengebiet. Die Hákonar saga 271 (266) berichtet über einen Friedensvertrag zwischen Hákon und einem Alexandr konungr af Hólmgarði:"...settu þeir þá frið at sinni milli skattlanda sinna, svá at hvárigir skyldi öðrum ófrið göra Kirjálar né Finnar; ok hélzt sú sætt ekki lengi síðan."

Die lappische Erdhütte (gammi) wird z.B. erwähnt in der Haraldssona saga 6 (Hskr. III, 312) und der Ǫrvar-Odds saga VI,4 (14 f.).[59]

"Die Lappen jagen auf Skiern mit Pfeil und Bogen die Tiere, in deren Felle sie sich kleiden, und sind sehr zauberkundig." So etwa könnte man die Auskünfte Saxos[60] und der Historia Norwegiæ[61] auf eine einfache Formel bringen. Bei Saxo heisst es:

Sunt autem Finni ultimi Septentrionis populi, vix quidem habitabilem orbis terrarum partem cultura ac mansione complexi. Acer iisdem telorum est usus. Non alia gens promptiore iaculandi peritia fruitur. Grandis et latis sagittis dimicant. Incantationum studiis incumbunt; venationibus callent. Incerta illis habitatio est vagaque domus, ubicumque feram occupaverint, locantibus sedes[62]. Pandis trabibus vecti conserta nivibus iuga percurrunt.

Die Historia Norwegiæ schreibt:

Est igitur vastissima solitudo affinis Norwegiæ, dividens eam per longum a paganis gentibus, quæ solitudo Finnis et bestiis incolitur, quarum carnibus semicrudis vescuntur et pellibus induuntur. Sunt equidem venatores peritissimi, solivagi et instabiles, tuguria coriacea pro domibus insidentes, quæ humeris inponentes levigatis asseribus pedibus subfixis (quod instrumentum o n d r o s appellant) et per condensa nivium ac devexa montium agitantibus cervis cum conjugibus et parvulis ave velocius transferuntur. Est enim illorum incerta mansio, prout copia ferarum tempore instante eis dictaverit venationis loca. Ibi infinita numerositas bestiarum, scilicet ursorum, luporum, lyncum, vulpium, sabelorum, lutrearum, taxonum, castorum...Sunt etiam apud Finnos scuriones quam plures ac mustelæ, de quarum omnium bestiarum pellibus regibus Norwegiæ, quibus et subjecti sunt, maxima tributa omni anno persolvunt.

Was jedoch die meisten Quellen[63] von den Lappen zu berichten wissen, sind ihre Zauberkunst und andere übernatürliche Fähigkeiten, die man auch regelrecht erlernen kann[64]: Liebeszauber[65], Täuschungszauber[66], Verwandlungszauber[67], Waffenzauber (die zwölf hreinbjálbar des Þórir hundr)[68], Krankheitszauber[69], Wetterzauber[7o], Weissagung[71]. Interessant ist die Mitteilung einer späten Fornaldarsaga - der Sörla saga sterka 2o (444) -, dass Falr und Fróðel, tveir bræðr finnskir, sich nach Belieben unter die Erde und wieder nach oben begeben können. Als Nachweis dafür, dass schon in der mittelalterlichen lappischen Religion Schamanismus im engeren Sinne eine grosse Rolle spielte, zitiere ich aus der Historia Norwegiæ (De Finnis. S. 85 f.) den frühesten dieser Art Berichte für den ganzen aussergermanischen nordeurasischen Raum.

Horum itaque intollerabilis perfidia vix cuiquam credibilis videbitur, quantumve diabolicæ superstitionis in magica arte exerceant. Sunt namque quidam ex ipsis, qui quasi prophetæ a stolido vulgo venerantur, quoniam per immundum spiritum, quem g a n d u m vocitant, multis multa præsagia ut eveniunt quandoque percunctati prædicent; et de longinquis provinciis res concupiscibiles miro modo sibi alliciunt nec non absconditos thesauros longe remoti mirifice produnt. Quadam vero vice dum christiani causa commercii apud Finnos ad mensam sedissent, illorum hospita subito inclinata exspiravit; unde christianis multum dolentibus non mortuam sed a gandis æmulorum esse deprædatam, sese illam cito adepturos ipsi Finni nihil contristati respondent. Tunc quidam magus extenso panno, super quo se ad veneficas incantationes præparat, quoddam vasculum ad modum taratantarorum sursum erectis manibus extulit, cetinis atque cervinis formulis cum loris et ondriolis navicula etiam cum remis occupatum, quibus vehiculis per alta nivium et devexa montium vel profunda stagnorum ille diabolicus gandus uteretur. Cumque diutissime incantando tali apparatu ibi saltasset, humo tandem prostratus totusque niger ut Æthiops, spumans ora ut puta freneticus, præruptus ventrem vix aliquando cum maximo fremore emisit spiritum. Tum alterum in magica arte peritissimum consuluerunt, quid de utrisque actum sit. Qui simili modo sed non eodem eventu suum implevit officium, namque hospita sana surrexit et defunctum magum tali eventu interisse eis intimavit: gandum

videlicet ejus in cetinam effigiem inmaginatum ostico gando in præacutas sudes transformato, dum per quoddam stagnum velocissime prosiliret, malo omine obviasse, quia in stagni ejusdem profundo sudes latitantes exacti ventrem perforabant; quod et in mago domi mortuo apparuit.

Es handelt sich hier ganz eindeutig um eine schamanistische Séance. Der Schamane bringt sich durch Tanz und Schlagen auf einen hohlen Gegenstand (vasculum), vielleicht eine Trommel, in Ekstase und sinkt wie tot nieder. Die Ekstase "missglückt" jedoch, indem der Schamane tatsächlich stirbt, und so wird ein zweiter herbeigeholt, dem es gelingt, die Gastgeberin wieder zum Leben zu erwecken, die ihrerseits die Todesursache des ersten Schamanen aufhellen kann. Im letzten Teil des Berichtes scheinen mir Überlieferungen über das Verlassen des Körpers durch die eigene Seele - etwas derartiges konnte der Verfasser der Historia Norwegiæ schlechterdings nicht erwähnen[72] -, über die dienende Funktion des Hilfsgeistes (gandus; vgl. an. gandr[73]) und über einen Kampf zweier Schamanen in verwandelter Gestalt, der hier ins Jenseits verlegt und von den Hilfsgeistern "übernommen" wird, vorzuliegen.

Diese Andeutungen zur historischen Einordnung eines altisländischen Schamanismus müssen genügen. Es gab im nordgermanischen Bereich offenbar zu allen Zeiten Möglichkeiten, von der Vor- oder Nachbarbevölkerung oder durch andere Kontakte schamanistische Züge kennenzulernen und auch zu übernehmen; bei allen "Entscheidungen" zwischen Übernahme "oder" Eigenentwicklung wird immer zu beachten sein, dass ohne eine irgendwie verwandte Disposition in der eigenen Religion nichts aus einer anderen "übernommen" wird. Die Frage "autochthon oder fremd" ist für die Religion unbeantwortbar, weil sie falsch gestellt ist.

B. DISKUSSION DER WICHTIGSTEN ALTISLÄNDISCHEN BELEGSTELLEN

I. Religiöse Voraussetzungen eines altisländischen Schamanismus

1. Das Tier[74]

Auf einigen Seiten die Rolle des Tiers in der altisländischen Überlieferung zu umreissen, ist ein Wagnis, das jedoch vom Thema her gerechtfertigt erscheint, wenn man sich die Bedeutung der "Tierschicht" im nordeurasischen Schamanismus und den entsprechenden Religionen überhaupt vergegenwärtigt.[75] Leider können nur wenige Gesichtspunkte erörtert werden; bestimmte Tiere, wie etwa Wolf, Rabe, Adler, Bär und Schwan würden allein genügend Stoff zu vergleichenden Monographien liefern.[76] Derartiges muss hier ganz unterbleiben. Auch das Problem der theriophoren germanischen Personennamen[77] und die Frage der Tierheiti seien nur genannt.

Sicherlich hat das Tier schon zu sehr früher Zeit Gedanken und Phantasie des Menschen beschäftigt, zumal wenn es als Jäger täglich mit ihm konfrontiert wurde und dabei oft die Überlegenheit des Tiers in der Angepasstheit an die Umwelt erfahren musste. Ganz zweifellos sind die Vorstellungen vom Herrn der Tiere, von tiergestaltigen Göttern und Ahnen altes religiöses Menschheitsgut. Bis in die Neuzeit beschäftigt das Tier menschliche Phantasie, und eine dichterische Verfestigung als Märchen oder Sage kann immer wieder neu entstehen. So hat die Fülle der Tiere in solchen literarischen Gattungen an und für sich nichts mit einem Weiterleben alter jägerischer Traditionen zu tun; allerdings kann sich altes in Form ganz bestimmter Züge zäh gehalten haben.

Die mehr als rein literarische Bedeutung des Tieres im altnordischen Bereich wird schon deutlich aus zahlreichen Redensarten, wie (drepa niðr illþýði þetta) fyrir ǫrn ok úlf[78], er fangs ván at frekum úlfi[79], þar er mér úlfsins ván, er ek eyrun sá[80], opt er úlfr í ungum syni[81], kann vera ad hier rädi vargar med vlfum[82], fæða soltinn varg á velli[83], brytja hröfnum ok vörgum[84], brytja úlfi ok erni[85], und Ausdrücken, wie vargr í véum[86], brennuvargr[87] und vargrækr ("wolfsfrei" = geächtet)[88]. In erster Linie erscheinen die Leichentiere Wolf, Adler und Rabe, der Wolf darüber hinaus als mit grösster Reserve zu behandelndes, ja verabscheuungswürdiges "Tier"[89]. Manche

Redensarten erhalten ihren eigentlichen Sinn nur in der Anwendung auf Menschen. Wir sehen schon, dass eine strenge Trennung - hie Tier, hie Mensch - offenbar nicht besteht.

Tiere sind auch fester Bestandteil der Mythologie[90]: Odins Raben Huginn und Muninn[91], sein Pferd Sleipnir, der Fenriswolf, der Eber Sæhrímnir, die Wölfe Skǫll und Hati[92], Thors Böcke, Freyjas Katzen, die Ziege Heiðrún usw.[93]. Einige Stellen berichten vom Glauben an Tiere und von an Tiere gerichteten Opfern[94]. Hier scheinen aber christliche Einflüsse (allgemeine Charakterisierung des Heidentums) vorzuliegen; am ehesten möchte ich noch die Bärenverehrung der Flóamanna saga für glaubwürdig halten. Noch schwieriger ist die Beurteilung der Belege, die über magische Eigenschaften von Tieren berichten[95] - es erscheint unmöglich, hier etwaige Tradition von erzählerischer Phantasie zu trennen. Isoliert steht ein Beleg wie der der Eyrbyggja saga 63 (170-176): der tote Þórólfr bægifótr "geht ein" in einen Stier, der dann Þóroddr Þorbrandsson tötet. Von der Seelenvorstellung her[96] ist es möglich, dass hier altertümliches bewahrt ist.

Wenn im Traum des Óláfr Geirstaðaálfr ein Krankheitsgeist als Ochse erscheint[97], so kann man damit eine jakutische Erzählung vergleichen, wo der Pockengeist in Stiergestalt mit dem Schamanen kämpft[98]. Im Zusammenhang mit übereinstimmenden Überlieferungen zum Zauberwettkampf[99] gewinnt diese Einzelheit an Bedeutung.

Eine alte Beziehung zwischen Königtum und Tier - ihre nähere Bestimmung bleibt unklar - könnte in der zunächst etwas phantastisch anmutenden Überlieferung vom Hund Saurr als König der Trondheimer Gegend bewahrt sein[100]. Auf ein kultisches Königsopfer (in Tiergestalt?) könnte der Bericht der Hákonar saga góða 12 (Hskr. I, 164) zurückgehen, nach dem Saurr von Wölfen zerrissen wird.

Götter und Menschen treten öfter in "Tiergestalt" auf. Es kann sich dabei um Reminiszenzen einer Identifikation mit dem betreffenden Tier oder um menschlich - (göttlich -) tierische Mischwesen handeln. Wenn das manche Quellen als blosse Vermummung interpretieren, so handelt es sich da sehr wahrscheinlich um späte Umdeutung. So "erscheinen" etwa der Riese Þjazi als Adler[101], die Göttinnen Freyja und Frigg als Falken[102], Heimdallr und Loki in Seehundsgestalt[103],

Loki als Habicht[104]. Dass die vorher erwähnten tierischen Begleiter der Götter eine ursprüngliche Tiergestalt dieser Götter selbst voraussetzen, ist gar nicht allzu wahrscheinlich[105]; möglicherweise handelt es sich nur selten um Hypostasen, öfter dagegen um eine Hilfsgeistvorstellung. Auch ein in bestimmter Gestalt erscheinender Gott muss nicht "ursprünglich" unter dieser Gestalt verehrt worden sein - die tierische Erscheinungsform ist Ausdruck der göttlichen Freiheit und Wandlungsfähigkeit im Gegensatz zur Festgelegtheit des Menschen.[106] Auch Menschen in "Tierverkleidung" begegnen öfter[107]: etwa Gram bei Saxo[108], der "variis ferarum pellibus circumactus...giganteas simularet exuvias"[109]. Wenn es von Brynhildr in der Vǫlsunga saga 29 (58) heisst, dass sie "svarar af áhyggju af sínu sæti, sem álpt af báru", so könnte hier eine Erinnerung an ihre Schwanengestalt versteckt sein. Zuweilen werden Menschen mit Tieren verglichen[110]; es wird meist nicht klar, ob es sich um einen blossen Vergleich im strengen Sinn oder doch um eine partielle Identifikation handelt. Tiere können Elternstelle vertreten[111]; auch die Vorstellung tierischer Eltern - die Tiereigenschaften des Kindes brechen später durch - kommt vor[112].

Sind Tier und Mensch nicht wesensverschieden, muss auch Kommunikation, Verständigung möglich sein. Beim Motiv vom sprechenden und verstehenden Tier[113] ist sicherlich in hohem Masse literarische Ausgestaltung möglich. Um hier die Altersfrage zu entscheiden, müssen zusätzliche Indizien hinzutreten. Die sprechenden Schwäne bei Saxo[114] z.B. brauchen diese Eigenschaft eigentlich nicht, denn was sie über den gefangenen Königssohn mitteilen, steht auf einem Gürtel, den sie fallen lassen - so könnte das blinde Motiv hier alt sein. Umgekehrt spricht auch enge Verknüpfung mit einer gut von Traditionen gestützten Handlung für Ursprünglichkeit: so wird man Sigurds Vogelsprachenkenntnis nicht als literarische Erfindung abtun dürfen. Auch Sigurds Tochter Kraka versteht die Vogelsprache[116]!

Nimmt man ein Stück vom Tier in sich auf, so erhält man auch dessen Eigenschaften: Essen eines Wolfsherzens macht grausam[117], Trinken von Bärenblut bewirkt Tapferkeit[118]. Eine Ruhmestat wiederum ist das Besiegen des Bären selbst[119].

In zweifellos "jägerischer" Sphäre befinden wir uns mit Vorstellungen wie der Scheu vor dem Aussprechen des Tiernamens (Tabu) und dem

damit zusammenhängenden Bestreben, das getötete oder lebende Tier irrezuführen, sowie mit dem Motiv der Wiederbelebung aus den Knochen (die bezeichnenderweise ein wichtiger Bestandteil der nordeurasischen Schamaneninitiation ist). Das deutsch "Bär" entsprechende germanische Wort ist ja eine Noa-Bildung der Bedeutung "der Braune". Die Tabuierung des ursprünglichen Wortes bedeutet nicht bloss Scheu vor dem Aussprechen aus Furcht vor bösen Folgen, sondern soll den Bären auch i r r e f ü h r e n : das Tier soll nicht wissen, dass man es jagen will bzw. gejagt hat. Eine derartige Funktion scheint mir auch bei der bekannten Stelle der Fáfnismál (Str. 2 u. Prosa, Kuhn Edda S. 180) vorzuliegen, wo Sigurðr dem sterbenden Fáfnir gegenüber zunächst seinen Namen verschweigt:

Sigurðr dulði nafns síns, fyr því at þat var trúa þeira í fornescio, at orð feigs mannz mætti mikit, ef hann bǫlvaði óvin sínom með nafni. Hann qvað:

Gǫfuct dýr ec heiti, enn ec gengit hefc
inn móðurlausi mǫgr;
fǫður ec ácca, sem fira synir,
geng ec æ einn saman.

Die Motivierung der Prosa ist zwar plausibel, jedoch scheint mir auch eine etwas verschiedene Deutung möglich: der Jäger verschweigt seinem Opfer den Namen, damit der Geist des Getöteten sich nicht rächen kann. Unabhängig von der genauen Motivierung können Parallelen wie die folgende doch etwas Licht auf die Stelle werfen:

Die ostjakischen Jäger bringen den Bären nach der Erlegung ins Dorf und singen dabei:

"Von der Tāpar-Frau Söhne sind wir,
Von der Kām-Frau erzeugte Söhne sind wir.
Dem Dorfe der kleinen Mädchen nähern wir uns,
Dem Dorfe der kleinen Burschen nähern wir uns."[120]

"Der Sinn solcher Angaben ist meiner Meinung nach fraglos der, die Seele des Bären irrezuführen, der glauben soll, dass er von einer anderen entfernt wohnenden Ostjakengruppe oder sogar von den Angehörigen eines fremden Volkes getötet worden ist... Es scheint mir...auf eine Irreführung des Bären abgesehen zu sein, indem man ihm mitteilt, man käme in ein Dorf, das gar keine mannbaren Bewohner enthielte, also gewiss keine Männer, die etwa auf eine Bärenjagd hätten gehen kön-

nen."[120]

Ob in der Fáfnismál-Stelle dýr als "Hirsch" oder bloss als "Tier, Lebewesen" zu übersetzen ist, kann für unsern Zusammenhang dahingestellt bleiben.

Beim Wiedererstehen des getöteten Tiers aus seinen unversehrten Knochen handelt es sich ebenfalls um ein Element einer "Jägerreligion"[121]. Der locus classicus für den altnordischen Bereich ist die Geschichte von Thors Böcken,[122] die ich hier nicht zitiere. Weniger bekannt ist eine andere Stelle[123]; die "nur" die Folgen unachtsamer Behandlung von Knochen schildert - die Auferstehung ist ja häufig von der Vollständigkeit und Ordnung der Knochen abhängig. Sie lautet:

(Þóroddr Snorrason kommt auf seiner Jämtlandfahrt zu Arnljótr gellini und mit ihm in ein sæluhús.)

"En er þeir mǫtuðusk, þá mælti Arnljótr, bað þá engu niðr kasta af matnum, hvártki beinum né mola... Síðan bjoggusk þeir til rekkna...Litlu síðar kvámu þar til hússins menn tólf... En er þeir mǫtuðusk, þá kǫstuðu þeir út beinum ǫllum. Síðan bjoggusk þeir til rekkna ok lǫgðusk niðr í seti þar við eldinn. En er þeir hǫfðu litla hríð sofit, þá kom þar til hússins trǫllkona mikil. En er hon kom inn, sópaðisk hon um fast, tók beinin ok allt þat, er henni þótti ætt, ok sló í munn sér. Síðan greip hon mann þann, er næst henni var, reif ok sleit allan, kastaði á eldinn."

Das Motiv ist hier zwar verdunkelt - die Knochen, die dem Trollweib so munden, locken es zusammen mit dem Lärm an -, aber doch noch zu erkennen.

2. Seelenvorstellungen[124]

Die in den Quellen häufigsten Motive, die offenbar etwas mit Seelenvorstellungen zu tun haben, sind die fylgja (der "Folgegeist") und der draugr (der "lebende Leichnam"). Bei beiden ist in hohem Masse literarische Formung und Ausgestaltung anzunehmen. Christlicher Einfluss ist wohl nur bei der fylgja wahrscheinlich, und hier wiederum eher bei der (seltener vorkommenden) menschengestaltigen.

Dem draugr eignet oft eine recht massive Körperlichkeit, während fylgjur meist im Traum, auf jeden Fall aber nur in ungewöhnlichen Situationen und Erregungszuständen wahrgenommen werden. Bevor wir die fylgja weiter diskutieren, ist es zweckmässig, auf den draugr und einige andere Begriffe einzugehen.

Die altisländische Literatur ist voll von Spukgeschichten[125]. Lebende Leichname tyrannisieren einzeln oder in Scharen ganze Gegenden. Bekannte draugar sind Glámr (Grettis saga), Hrappr (Laxdœla saga), Þórólfr bægifótr (Eyrbyggja saga), Klaufi (Svarfdœla saga) und Sóti (Harðar saga). Manche draugar zeigen ihre Bösartigkeit auch erst, wenn sie in ihrer Grabesruhe gestört werden. In diesen Fällen ist die Sympathie des Erzählers immer auf seiten des Eindringlings.

G u t m ü t i g e Tote kommen in der ganzen altisländischen Literatur nur an zwei Stellen[126] vor. In der Gǫngu-Hrólfs saga[127] kommt der tote König Hreggviðr aus seinem Hügel und stellt Hrólfr freundlich seine Schätze zur Verfügung. Solche Episoden sollen wohl die Berühmtheit des Helden selbst bei den Toten verdeutlichen. Ursprünglich gehört zu der Vorstellung vom lebenden Leichnam sicher auch die Furcht vor ihm.

Die Toten sind auch den gültigen Rechtsnormen unterworfen: in der Eyrbyggja saga 55 (150 - 152) werden die Gespenster durch einen formellen duradómr (und eine Messe!) gebannt. Der Beleg zeigt doch wohl sehr ursprüngliche Rechtsauffassung.

Die gewöhnlichen Mittel zur Vernichtung von Gespenstern sind Verbrennen der Überreste[128] oder Zerbrechen des Rückgrats[129]. Dadurch wird ein Wiedererstehen unmöglich gemacht. Der gleiche Zweck wird auch schon durch "Umordnen" der Körperteile[130] erreicht:

"(Án) stakk nefinu í klof honum, at hann gengi eigi dauðr."[131]

Lediglich zur Diskussion stellen möchte ich Laxdœla saga 17 (39), wo

der tote Hrappr in der Tür aufrecht stehend begraben wird, um das Hauswesen zu überwachen. Diese höchst seltene Begräbnisart ist in Nordeurasien nur von der sibirischen Hirschinsel bekannt[132]. Bei Holmberg[133] lesen wir:

"Die Mokschanen in Karmaly, Kreis Buinsk, haben erzählt, dass der erste Mensch, der auf einem neuen Friedhof begraben wurde, angeblich in stehender Stellung beerdigt und dass ihm ein Stock in die Hand gegeben wurde, da er der "Herr des Friedhofes"...wurde."

Zusammenfassend kann man sagen, dass trotz aller literarischen Tradition die altisländische Literatur doch wohl noch eine ursprüngliche Auffassung spiegelt, nach der die Seele des Toten den Körper nicht verlässt, sondern in ihm weiterlebt.

Neben der "Körperseele"[134] erscheint im altisländischen Schrifttum noch eine andere Auffassung, die der "Freiseele"[134] - ein (vielleicht nicht so empfundener) Dualismus, der auch für die nordeurasischen Religionen charakteristisch ist. Da diese Seelenvorstellung vor allem in Belegen über ekstatische Zustände auftaucht, genügt es jetzt, die hierher gehörigen Termini hugr, hamr, hamingja und vielleicht *vǫrðr kurz zu erörtern.

An. hugr "Geist, Gedanke, Wunsch, Verlangen", nach Jóhannesson (Isl. etym. Wb.) zu idg. *keuq- "leuchten, glühen" zu stellen[135], hat in einigen Belegen[136] (besonders im Plural) eine Bedeutung, die es an fylgja annähert. Noch deutlicher in Richtung einer Seelenvorstellung geht die Kenning tröllkvenna vindr[137] für hugr. Die schamanistische Ekstase - in der ja die Seele den Körper verlässt - wird in Nordeurasien oft als Zustand grosser Hitze geschildert. Vergleichbare Belege aus dem germanischen Bereich, die die Etymologie stützen könnten, gibt es nicht.

Wichtig für unsern Zusammenhang ist eine Strophe der Hávamál (155. Kuhn S. 43):

Þat kann ec iþ tíunda, ef ec sé túnriðor
leica lopti á:
ec svá vinnc, at þeir villir fara
sinna heim hama,
sinna heim huga.

Die Strophe bietet besonders im Hinblick auf die letzten Zeilen Übersetzungsprobleme. Besonders schwierig ist, zu entscheiden, wohin

die Genitive sinna hama und sinna huga gehören, ob zu villir fara[138] oder etwa zu heim[139]. Von der Seite der Bedeutung her wäre die Übersetzung vorzuziehen, die dem Zauberspruch die grösstmögliche Wirkung auf die hamfǫr der Hexen gibt. Ob diese es nun vorzogen, ihre hamir nach Beendigung der "Reise" nicht wiederzufinden (1. Übersetzung), oder ob ihnen ein plötzlicher Abbruch der Fahrt und eine plötzliche Rückkehr "heim" lieber war, ist aber nicht zu entscheiden. Allerdings muss die Übersetzung Gerings neben den Hüllen (pl.), die verfehlt werden, auch noch mit dem hamr der túnriðor a u f ihrer Fahrt rechnen, also mit drei Hüllen, wogegen Strömbäck mit zwei Hüllen auskommt. Von da her scheint also Strömbäcks Deutung wahrscheinlicher, wenngleich da wiederum eine ungewöhnliche Konstruktion angenommen werden muss.

Der Begriff hamr hat in erster Linie die Bedeutung "Haut, Hülle, Gestalt" und gehört nach Jóhannesson (Isl. etym. Wb.) zu idg. *k̂em- "verhüllen"[140]. Die Bedeutung "Seele", genauer "Freiseele", wird erst im Zusammenhang mancher Belege[141] klar. Auch neunorw. neuschwed. ham "Gespenst" deutet darauf hin.

Zu hamr zu stellen ist hamingja, wohl aus *ham-gengja entstanden und eine Bildung wie hamhleypa, also ursprünglich "die im hamr Gehende". Die Quellen kennen das Wort aber fast nur noch in der abstrakten Bedeutung "Glück"[142].

Ob an. vǫrðr "Wächter, Wacht" auch die Bedeutung "Seele" hatte, ist unsicher. In der Eiríks saga rauða 4 (2o7 f.) werden die Hilfsgeister (náttúrur) oder die Seele der Þorbjǫrg mit einem Lied Varðlok(k)ur herbei- bzw. zurückgelockt. Neuere Belege sichern eine entsprechende Bedeutung für neunorw. vord[143].

Wenden wir uns jetzt den Zeugnissen über die fylgja[144] zu. Die fylgja eines Menschen erscheint diesem selbst oder einem andern an Wendepunkten des Lebens[145] in Menschen- oder Tiergestalt. Wer die fylgja anderer Menschen[146] sieht, besitzt besondere Fähigkeiten oder befindet sich in einem erregten Zustand. Letzteres gilt auch vom Erblikken des eigenen Folgegeistes. Zu den Erregungszuständen gehört auch der Traum, ein literarisch natürlich äusserst dankbares Motiv. Dass die Seele des Menschen im Schlaf besondere Fähigkeiten hat, ist aber wohl alter Glaube und nicht bloss literarisch. Bezeichnend ist eine Stelle der Njáls saga 12 (37): "Nú tók Svanr til orða ok geispaði

mjǫk: 'Nú sœkja at fylgjur Ósvífrs'." Wie wir noch sehen werden, ist Gähnen oder allgemein weites Öffnen des Mundes ein Anzeichen für beginnende (und endende) Ekstase.
Die Vorstellung menschengestaltiger fylgjur[147] ist, wie oben erwähnt, vielleicht christlich beeinflusst. Es kann sich da aber nur um einen Einfluss auf die Erscheinungsform, nicht auf die Vorstellung selbst handeln. Weit häufiger als in Menschengestalt erscheinen die Folgegeister jedoch als Tiere[148], wieder meistens im Traum, wobei die Einstellung des Träumenden zu den betreffenden Menschen auf deren Erscheinungsform einwirken kann[149]. Wie "leibhaftig" die tiergestaltige fylgja mitunter erscheint, sei an einem Zitat (Þorsteins þáttr uxafóts, Flat. I, 279) verdeutlicht:

> Þat var einn dag sem oftar, at Þorsteinn kom til Krossavíkr. Hann gekk til stofu. Þá sat Geitir, faðir bónda, á palli ok þuldi í feld sinn, en er piltrinn kom í stofuna, þá fór hann mjök geystr, sem börnum er títt. Fellr hann á stofugólfinu, ok er Geitir sér þetta, skellir hann upp ok hlær, en er Orný sér piltinn, setr at henni grát mikinn. Piltrinn gengr innar at Geiti ok mælti: "Hvárt þótti þér þetta allbrosligt, er ek féll áðan?" Geitir svarar: "Þat er satt, því at ek sá þat, er þú sátt eigi." "Hvat var þat?" sagði Þorsteinn. "Þat má ek segja þér. Þá er þú komt í stofuna, fylgdi þér einn hvítabjarnarhúnn ok rann fyrir innar á gólfit. En er hann sá mik, nam hann staðar, en þú fórt heldr geystr, ok féllt þú um húninn, ok er þat ætlan mín, at þú sér eigi son Krums né Þorgunnar, heldr muntu stærri ættar.

Die nur in der Flat. überlieferte Stelle macht "einen befremdenden Eindruck und wurde...nicht ohne einen Schalk in den Augenwinkeln geschrieben" (de Vries I S. 226 Anm. 2). Möglicherweise wollte sich der Erzähler tatsächlich über die literarische Konvention der Tierfylgja lustig machen. Stolpern über den eigenen Folgegeist ist auf jeden Fall ein einmaliger Zug.
Bei Berücksichtigung aller Belege wird man aber doch den Fylgjenglauben in seinem Kern als heidnische Tradition betrachten dürfen. Totemistische Züge sind nicht ausgeschlossen (ættarfylgja!).
Auf die Vorstellung eines alter ego bezieht sich der ethnologische Terminus "Nagualismus". Vergleichen lässt sich die nordeurasische Vorstellung von der "Tiermutter" des Schamanen, die diesem nur bei

Geburt, Initiation und Tod erscheint[150].
Fragen wir nach der Stellung der fylgja im anfangs festgestellten Dualismus Körperseele-Freiseele, so lässt sich sagen, dass die fylgja zwar an den lebenden Körper irgendwie gebunden ist (die Quellen bringen keinen Beleg für die "fylgja" eines Toten), aber doch dem entsprechenden Menschen oder andern relativ selbständig gegenübertreten kann, wobei der Betreffende sie nur in einem "besonderen" Zustand wahrnimmt. Die fylgja ist streng genommen k e i n e S e e l e. In dem Glauben an eine Art geistigen Begleiter und Repräsentanten sind vielerlei Einflüsse (Nagualismus, totemistische Vorstellungen, der Glaube an Gestaltwechsel und die körperunabhängige Freiseele, die christliche Lehre vom Schutzengel usw.) zusammengeflossen. Im altisländischen Schrifttum hat er sich dann zur literarischen Konvention entwickelt.

3. Die Weltschichten und ihre Verbindung[151]

Neben einer "horizontalen" Weltvorstellung (Miðgarðr, Útgarðr, Norden und Osten als Gebiet der Dämonen) zeigen die aisl. Quellen eine "vertikale", die sich vor allem in den Überlieferungen um die Unterwelt Hel und den Weltbaum Yggdrasill (Læraðr, Mimameiðr) niedergeschlagen hat. Sie soll uns hier besonders beschäftigen[152].
An. hel "Todesgöttin, Totenreich, Tod" gehört zu einem idg. *kel- "bergen, verhüllen"[153]. Das Wort kommt in zahlreichen Redensarten meist in der Bedeutung "Totenreich" vor: heljar bíða[154], heimta ór helju[155], gefa helju[156], leysa ór helju[157], fara til heljar[158], heim til heljar[159], koma (c. dat.) í hel[160], fœra til heljar[161], vera í helju[162], draga til heljar[163], nema mér banni hel[164], liggja á heljar þremi[165], kalla til heljar[166], lemja til heljar[167], lemja í hel[168], hafa í helju[169], ganga í opinn munn heljar[170], helju gista[171], helsleginn[172], setja í hel[173], (í) milli heims ok heljar[174], veita helfarar[175], blár sem Hel[176]. Vergleichbare Ausdrücke dürften auch hinter l. Saxo IV,6 (15) "dabit Orco" und 9. Saxo IV, 32 (260) "apud Utgarthiam...relegavit" zu suchen sein. Die Axt Olafs des Heiligen hiess Hel, wohl weil sie viele dorthin befördern sollte[177].

Aus den angeführten Redensarten kann man in bezug auf bestimmte Unterweltsvorstellungen nichts entnehmen. Sexuelle Aspekte könnten folgende Stellen andeuten:

"ok mun Hel, húsfreyja þín, leggja þik sér í faðmi" Fóstbr. 4 (138)

"Postera nocte eidem (dem Balderus) Proserpina per quietem astare perspecta post triduum se eius complexu usuram denuntiat" 3. Saxo III,7 (69)

Ob aus Zusammenhängen zwischen Totenkult und Fruchtbarkeitsriten solche Vorstellungen entstanden, die dann zu der Auffassung von einer Unterweltsgöttin führten, oder ob die weibliche Totengottheit Hel eine relativ späte Personifikation ist, lässt sich nicht entscheiden. Als Göttin spielt Hel doch eine relativ geringe Rolle; auch Freyja hat offenbar eine besondere Beziehung zum Totenreich[178].

Im Ynglingatal finden sich einige Umschreibungen der Göttin Hel, etwa jódís Úlfs ok Narfa[179] (die Schwester des Fenriswolfs und des Narfi, zweier "Kinder" Lokis), Loka mær[179], Býleists bróður mær[180], Hveðrungs mær[181]. Eine besondere Beziehung zum Pferd scheint glitnis Gnó[182] anzudeuten. Was es mit den Äpfeln der Hel[183] auf sich hat, ist unklar.

Wenden wir uns jetzt den Vorstellungen von der näheren Beschaffenheit der Unterwelt zu. Ein besonderer Weg (helvegr) oder mehrere[184] führen zu ihr: "troða halir helveg"[184b], "Brynhildr óc með reiðinni á helveg"[185]. Bei Snorri Gylfag. 49 (SnE I, 178) heisst es "niðr ok norðr liggr Helvegr". Charakteristisch für diesen "Weg" und für die Unterwelt selbst sind die Hindernisse, die sich dem "Reisenden"[186] in den Weg stellen: schreckliche Flüsse[187], die Gjallarbrú[188], die von Móðguðr bewacht wird[188], der blutige Höllenhund[189], das Höllentor (helgrind)[190].

Diese Andeutungen sollen genügen[191]. Wahrscheinlich bestand die Unterwelt aus mehreren "Etagen":

"níu kom ek heima fyr Niflhel neðan,
hinig deyja ór helio halir." Vafþr. 43 (Kuhn S. 53)

"Fyr Niflhel neðan" möchte ich mit Gering (Eddakomm. I S. 174) als "bis zur N. hinab" übersetzen. Wir denken an die neun Welten, an die sich die vǫlva der Vsp. 2 (Kuhn S.1) erinnert und die vielleicht in einem Zusammenhang mit dem miǫtviðr...fyr mold neðan (gleiche Str.) stehen.

Sehr wichtig scheint mir die Lokalisierung der Unterwelt unter einer Wurzel des Weltbaumes:

"Þriár rœtr standa á þriá vega
undan asci Yggdrasils;
Hel býr undir einni, annarri hrímþursar,
þriðio mennzcir menn." Grímn. 31 (Kuhn S. 63)

Die Vorstellung von einem Totenreich an der Wurzel des Weltbaums liegt auch dem Anruf der Hervǫr in der Heiðreks saga 3(14), Str. 24, zu Grunde: "vek ek yðr alla / undir viðar rótum".

Wir wollen uns für später merken, dass der Weltbaum also einen Zugang zu den verschiedenen Weltschichten bietet.

Neben Yggdrasill gab es vielleicht noch andere Namen für einen Weltbaum: Mimameiðr (Fjǫlsvinnsmál 19-24), Læraðr (Grímn. 26 - Kuhn S.62). Yggdrasill bedeutet doch wohl "Yggs Pferd" (nach dem Hängeopfer an Óðinn und seinem "Selbstopfer" in den Hávamál so benannt), Mimameiðr (Quantität des i unklar) vielleicht "Mímis Baum" (Mímisbrunnr unter den Wurzeln des Baums[192]). Læraðr geht vielleicht auf ein *Hlérápr zurück ("den som har makten över taket")[193]. Die neben Yggdrasill verwendeten Namen tauchen aber nur gelegentlich auf.

Beziehungen anderer in der aisl. Prosa (ausser SnE) auftauchenden Bäume[194] zur Weltesche sind ganz hypothetisch. Ein gewisser Zusammenhang wird aber mit dem immergrünen Baum beim Tempel von Uppsala (Adam von Bremen Schol. 138, Ausg. S. 257 f.) bestehen.

Ausser bei Snorri Gylfag. 15 f. (SnE I, 68-76. II, 261-263) erscheint Yggdrasill vor allem in der Vǫluspá (Strr. 19, 20, 27, 28, 47. Kuhn S. 5-11) und den Grímnismál (Strr. 29-35. Kuhn S. 63 f.). Was es mit dem Heimdalar hlióð der Vsp. 27 (Kuhn S. 6) und dem veð Valfǫðrs der Vsp. 27 f. (Kuhn S. 7) auf sich hat, wird sich vielleicht nie ganz klären lassen. Interessant ist die Notiz der Vsp. 20 (Kuhn S. 5), dass die drei Nornen Urð, Verðandi und Skuld vom Weltbaum her kommen (þaðan)[195]. Die Vorstellungen vieler Völker des alten Orients und Nordeurasiens bieten überraschende Parallelen zu den nordischen Belegen[196]. Diese Parallelen erstrecken sich zum Teil bis auf die einzelnen Tiere[197] (Adler, Habicht, Eichhörnchen, Hirsche, Schlangen), die sich am Weltbaum zu schaffen machen.

Im Rückblick auf das vorliegende Kapitel (I) und im Vergleich mit den Anschauungen nordeurasischer Völker kann man sagen, dass im nord-

germanischen Bereich in bezug auf jägerische Elemente, Seelenvorstellung und Weltbild eine Glaubensschicht existierte, die als religiöse Grundlage eines Schamanismus durchaus dienen konnte. In den folgenden Kapiteln ist zu prüfen, ob tatsächlich schamanistische Züge nachzuweisen sind. Da der Begriff der Ekstase konstitutiv für den Schamanismus ist, haben wir zunächst zu untersuchen, ob und auf welchem Wege Personen in unsern Quellen in Ekstase geraten und wie sie sich in der Ekstase verhalten. Anschliessend soll noch die Frage der sozialen Stellung des Ekstatikers erörtert werden.

II. Techniken der Ekstaseerregung

1. Allgemeines. Nicht und seltener erwähnte Techniken

Ganz allgemein besteht der Zweck der rituellen Ekstase darin, die geistig-seelische oder auch körperliche Kraft eines Menschen oder Gottes so zu steigern, dass er von ihm selbst oder der Gemeinschaft als wünschenswert Angesehenes verwirklichen kann. Mit "gewöhnlicher" Potenz können solche Dinge also nicht oder nicht in gleichem Masse vollbracht werden. Die Ekstase ist also zu einem Teil vom Willen und anderen Fähigkeiten des Ekstatikers abhängig. Öfters vermag er sich auch die Tätigkeit anderer Menschen dienstbar zu machen, selbst wenn diese ganz anderes beabsichtigten. Zum andern Teil sind natürlich das Ausser-sich-Sein und seine Funktionen ohne Seelen- und Geisterglauben nicht denkbar, und so kann es auch geschehen, dass übernatürliche Wesen in einen Menschen ohne seinen Willen eindringen, von ihm Besitz ergreifen: Besessenheit. Dieser zweite Aspekt tritt jedoch in unsern Quellen sehr zurück, so dass es berechtigt ist, von Ekstasetechnik zu sprechen. Obwohl im allgemeinen der Schamanismus eine teils magische, teils religiöse Erscheinung ist, kann er für unsern Bereich als wichtiger, ja geradezu entscheidender Bestandteil der Magie angesehen werden. So ist der nordeurasische Schamanismus auch vor allem in Untersuchungen zum altnordischen Zauberwesen verglichen worden[198], allerdings mehr von der Seite der offenkundigen Übereinstimmungen des Verhaltens bei vollendeter Ekstase, weniger

von den Techniken her. Das Problem der Etymologie des Wortes seiðr, das Jóhannesson (Isl. etym. Wb.) mit spärlichen Belegen zu einem idg. *soito-s "incantatio" stellt, kann nicht als gelöst betrachtet werden. Vielleicht sollte man Zusammenhang mit einem idg. *qsei- "licht, hell" und an. seiðr "Kohlfisch" doch nicht ganz ausschliessen, wenn man die oben erwähnte Bedeutung der Hitze und des Glühens bei der Ekstase sowie die verbreitete Vorstellung von der Seele in Fischgestalt, die sich freilich in aisl. Quellen so gut wie nicht niederschlägt[199], berücksichtigt. Dann bliebe natürlich noch die Frage der Wortbildung zu klären.

Man sollte meinen, dass allgemeine Erregungszustände, wie sie in den Quellen etwa im (sehr häufigen) Rotwerden oder Farbwechsel, im Anschwellen (vb. þrútna), im ausdrucksvollen Spiel der Augenbrauen (láta síga brún á nef)[200] oder in der Redensart springa af harmi[201], af mœði[202] erscheinen, nach dem oben Gesagten für unser Thema nicht in Frage kommen. Eine einzige Quelle[203] scheint aber doch einen solchen Zustand als Vorstufe einer im magischen Sinne "gefährlichen" Ekstase zu schildern:

> Sveinungr var þrútinn mjǫk ok litverpr. Stundum var hann bleikr sem bast, en stundum svartr sem jörð. Nær horfðu fram öll hárin eptir haus hans. Þeir þóttust þá mega sjá, at honum var mikit í skapi, ok áttu þar ekki við hann, fyrir þat at þeir höfðu þat fyrir satt, at þá mundi Sveinungr hafa tryllzt at þeim, ef þeir hefði Austmanninum nát.

Was die Quellen über das äussere Gehabe des Ekstatikers sagen, ist ja sehr wenig[204], so dass von da her die Möglichkeit fehlt, die Verlässlichkeit der Stelle zu überprüfen. Unwahrscheinlich wirkt die Schilderung nicht.

Als Bestandteile fast jeder sibirischen Séancenschilderung finden wir Tanz, Trommelschlag und andern Lärm. Um sich in Ekstase zu versetzen, braucht der Schamane öfter Rauschmittel wie Alkohol und Tabak; auch Hitze und Dampf spielen eine Rolle. Daneben kommen Fasten, langes Wachbleiben, körperliche Qual, seltener geschlechtliche Exzesse und die Hilfe toter Schamanen, diese nur bei der Initiation, vor. An gegenständlichen Hilfsmitteln sind Trommel, Schamanenstab, oft die Kopftracht und der Gürtel unentbehrlich. Fast alle diese Dinge finden sich auch in unsern Quellen, jedoch fehlt der

Tanz, die sibirische Ekstasetechnik par excellence, völlig; der einzige Beleg für eine Trommel[205] ist äusserst unsicher, und die Stellen, die den Rausch in "übernatürlichen" Zusammenhängen zu bringen scheinen, sind rätselhaft[206] - allerdings sind hier doch der Dichtermet[207] und auch die Namen des Bieres der Alvíssmál 34 (Kuhn S. 129) zu berücksichtigen. Es ist doch bedeutsam, dass an. ǫl von run. alu (einem sicher magischen Wort) nicht getrennt werden kann, oder dass die Getränkebezeichnung veig eigentlich "Kraft" bedeutet. So kann es wohl eher als Zufall angesehen werden, dass dieser Aspekt der Ekstasetechnik nur indirekt fassbar ist. Was das Fehlen des Tanzes und der Trommelbegleitung betrifft, so sollte man es nicht überbewerten, zumal alle anderen Techniken belegt sind. Ein Grund für diesen "Mangel" lässt sich wohl kaum angeben. Auch hier wird man den Zufall der Überlieferung in Rechnung stellen müssen; auf einen Rundtanz der Helferinnen bei der Séance deutet die Bemerkung der Eiríks saga rauða 4 (208) "slógu þá konur hring um hjallinn" hin.

Der in aisl. Quellen zum überaus häufigen literarischen Motiv gewordene Traum, der visionäre Aufschlüsse gibt oder fylgjur sichtbar macht, braucht hier nicht behandelt zu werden. Sicherlich kann der Zustand des Träumenden ein echt ekstatischer sein, in dem seine Seele Verborgenes wahrnimmt; äusserlich ist das aber nicht feststellbar, so dass der Traum nicht unter Ekstase t e c h n i k e n eingeordnet werden kann.

Eine echte Technik stellt die freiwillig selbst oder von andern herbeigeführte körperliche Qual dar. Zu den hierher gehörigen Quellenbelegen zählt auch Odins Hängen am Baum[208]. In der Þrymskviða gelingt es Þórr, als Freyja verkleidet, dem Riesen Þrymr den gestohlenen Hammer wieder abzulisten. Verschiedenes erweckt natürlich des Riesen Verdacht; zum Glück ist da in alsnotra ambót, die den grossen Appetit und die funkelnden Augen der "Göttin" einleuchtend erklären kann:

Át vætr Freyia átta nóttom,
svá var hon óðfús í iǫtunheima...
Svaf vætr Freyia átta nóttom,
svá var hon óðfús í iǫtunheima. Þrymskv. 26.28 (Kuhn S. 114 f.)

Ist es Liebessehnsucht, dass "Freyia" acht Nächte[209] weder isst noch schläft? Dass es sich hier nicht um eine von der ambót ad hoc erfundene Erklärung handelt, dürfte einleuchten. Þórr bleibt acht Nächte wach und fastet, um dann in der neunten Nacht[210] die Riesen zu töten. Es handelt sich hier um magische Kräftigung des Gottes durch die Ekstasetechniken des Fastens und der Schlaflosigkeit.

Eine Interpretation hat zusätzlich die poetische Wirkung der Stelle (Witz) zu berücksichtigen, die sich, dem Wesen des Witzes entsprechend, in der "Umbiegung" der geschilderten religiösen Grundlage entfaltet.

2. Feuer und Hitze

Wohl in jedeer Religion hat das Feuer seine Bedeutung. In unserm Bereich ist die Rolle des Feuers keineswegs auf die Ekstasetechnik beschränkt. Ein Beleg[211] erwähnt geweihtes Feuer; in einer späten Quelle[212] werden Götterstatuen am Feuer gewärmt. Land wurde in Besitz genommen, indem man es mit Feuer umritt oder umging[213] oder auch einen brennenden Pfeil darüber schoss[214]. Gespenster und Wiedergänger werden durch Feuer vertrieben[215]. Mit Ekstase haben solche Belege nichts zu tun. Sie sollen hier lediglich die religiöse Multivalenz des Feuers verdeutlichen.

Unklar in ihrer Bedeutung sind Stellen, die die Überwindung feuriger Hindernisse schildern[216]. Dass e i n Ergebnis magische Kräftigung war, ist nicht ausgeschlossen, aber auch nicht zu beweisen.

Den haugaeldr[217] als blossen Schein des verborgenen Schatzes zu interpretieren, wäre sicher zu oberflächlich; er ist eher ein sichtbares Zeichen des "Fortlebens" des Toten, mit der vom Ekstatiker ausgehenden Hitze[218] zu vergleichen, seine Wahrnehmungsfähigkeit, die den Hügel bewacht. Indirekt ist also über die Seelenvorstellung wohl eine Beziehung zur Ekstase gegeben.

Im Hauks þáttr hábróks (Flat. II, 67 f.) begegnen wir einer Heiðr (der Name wird öfter für vǫlur gebraucht), die, an einem Feuer sitzend, gähnend ihre Besucher auf künftige Verwundungen abtastet. Der Zusammenhang mit Zukunftsschau und Gähnen (Anzeichen der erforderlichen Ekstase) macht wahrscheinlich, dass auch dem Feuer eine besondere Bedeutung zukommt. Auch in der Séancenbeschreibung der Færeyinga saga 40 (59) sitzt Þrándr "á stól milli e l d s ok grindanna".

Auch die höchste magische Kräftugung, eine Wiedergeburt, kann vom

Feuer bewirkt werden:

Þat man hon fólcvíg fyrst í heimi,
er Gullveigo geirom studdo
oc í hǫll Hárs hána brendo;
þrysvar brendo, þrysvar borna,
opt, ósialdan, þó hon enn lifir. Vsp. 21 (Kuhn S. 5)

Drei Belege[219] im aisl. Schrifttum erwähnen, dass Verurteilte oder zu Folternde mit Feuer umgeben werden. In den Grímnismál[220] will König Geirroðr Grímnir/Óðinn zwingen, seine Identität preiszugeben (Motivierung der Prosa).

Konungr lét hann pína til sagna oc setia milli elda tveggia, oc sat hann þar átta nætr. ...Hann qvað:

G R Í M N I S M Á L.

Heitr ertu, hripuðr, oc heldr til mikill,
gǫngomc firr, funi!
loði sviðnar, þótt ec á lopt berac,
brennomc feldr fyrir.

Átta nætr sat ec milli elda hér,
svá at mér mangi mat né bauð,
nema einn Agnarr, er einn scal ráða,
Geirroðar sonr, Gotna landi.

Es ist also wieder die entscheidende neunte "Nacht", in der Óðinn spricht. Was geschieht? Er offenbart die Namen (und damit nach altem Glauben das Wesen) der Götterwohnungen, von Tieren und Flüssen aus der Welt des Jenseits (Strr. 4 - 41. 43 - 44) und schliesslich seine eigenen Namen (Strr. 46-5o. 54). Es folgen der Fluch über Geirroðr (Strr. 51 - 53) und seine Erfüllung (Prosa).
Fasten und körperliche Qual (Feuer) bewirken die Steigerung der visionär-ekstatischen Fähigkeiten des Gottes und erhöhen die Wirksamkeit des Fluches.
Gleichsam als preisender Kommentar zu der Ekstase weckenden Kraft des Feuers (und der Dämpfe) liest sich Grímn. 42 (Kuhn S. 65 f.):

Ullar hylli hefr oc allra goða
hverr er tecr fyrstr á funa;
þvíat opnir heimar verða um ása sonom,
þá er hefia af hvera.

"Ulls Huld und aller Götter hat, wer sich als erster am Feuer zu schaffen macht[221], denn den Asensöhnen (sc. Göttern und Menschen) werden die Welten offen, wenn sie die Kessel abheben."
Wenn die Kessel abgehoben sind, d.h. wenn die Wirkung der Hitze und der den Kesseln entströmenden Dämpfe voll eingesetzt hat, sind die Welten offen - gibt es eine in ihrer lapidaren Grossartigkeit eindrucksvollere Formulierung der Macht der Ekstase?
Ich bin mir bewusst, dass meine Interpretation der ganzen Grímnismál und der Str. 42 zwar möglich, aber keineswegs zwingend ist. Aber welche altnordische religiöse Quelle kann schon mit zwingender Sicherheit gedeutet werden?

3. Vision und übernatürlicher Erfahrungsgewinn "draussen" und an Gräbern[222]

Öfter wird in unsern Quellen berichtet, dass Personen "draussen" oder auf einem Grabhügel sitzen (sitja úti, sitja á haugi)[223]. Wir wollen untersuchen, ob mit solchem Tun bestimmte Zwecke verbunden sind und ob die Quellen etwas über seine Auswirkungen sagen.
Wenn es etwa in der Orkneyinga saga 66 (152) heisst "en Sveinn brjóstreip gekk út ok sat úti um nóttina eptir venju sinni"[224] und die Quelle weiter nichts bemerkt, hat der Wissenschaftler nur noch die Möglichkeit des Vergleichs mit andern, ausführlicheren Stellen, um etwas über die Bedeutung der útiseta zu erfahren. Ähnlich steht es mit anderen Belegen, in denen z.T. eine etwaige ursprüngliche Bedeutung verblasst sein kann. Ein Beispiel: "Konungr lét setja stól á haug dróttningar, sat hann þar nætr ok daga, sorg ok harm berandi fyrir drottningar missir."[225] Der König hält sich also aus Kummer am Grab der toten Gattin auf. Es ist aber kein Zufall, dass gerade ein König auf dem Hügel sitzt: auch sonst sind es vorzugsweise Könige, die uns die Quellen in dieser Situation schildern[226]; dass der Grabhügel der eines Vorfahren ist - eine an sich schon naheliegende Vermutung - erwähnen einige Stellen ausdrücklich[227]. Ein später Beleg[228] schildert eine regelrechte Inthronisation:

Eptir þat lét konungr taka til húsgerðar ok gerðu menn konungi haug þann, er hann skyldi sitja á. Þá var konungr settr á stól þann er stóð á hauginum, ok hófu menn hann svá einkum til tignar...

Der Hügel wird hier erst aufgeworfen, ist also kein Grabhügel. Jedoch wird man sicher das Sitzen auf dem Ahnengrab als ursprünglicher betrachten dürfen. Von der Ideologie eines Sakralkönigtums her ist der Zusammenhang klar: der König erhält Kraft und Fähigkeiten des Ahnen "aus dem Grab". Diese Deutung würde es an und für sich schon rechtfertigen, das Sitzen von Königen auf dem Grabhügel in unsern Zusammenhang einzuordnen; wir wollen aber lieber versuchen, weitere Quellen zu finden, zu deren Interpretation keine Hypothese erforderlich ist.

Ein Zweck des sitja úti wird in folgender Stelle angegeben:

Svá segja menn, at Gunnhildr, er Símun hafði átt, fóstra Hákonar, léti sitja úti til sigrs Hákoni, en þat vitraði, at þeir skyldi berjask við Inga um nótt, en aldrigi um dag, kvað þá hlýða mundu. En Þórdís skeggja er sú kona nefnd, er sagt er, at úti sat, en eigi veit ek sann á því.[229]

Um magische Kampfesvorbereitung handelt es sich vielleicht auch, wenn in der Ketils saga hængs 5 (133) Ketill sich auf den Árhaugr ímót veðrinu setzt.

Auf einem Grabhügel liegend, träumt Þorsteinn uxafótr[230], er erhalte von dem haugbúi Gold. Dieses Gold, beim "Aufwachen" tatsächlich vorhanden, gibt Þorsteins Mutter, als er es ihr unter die Zunge legt, die Sprache wieder. Der Kontakt mit dem Toten hat Þorsteinn offenbar die (gegenständlich gebundene) Kraft zur Krankenheilung verliehen.

Dass Sitzen auf dem Hügel nicht nur ungeahnte Fähigkeiten, sondern sogar eine völlige Umwandlung der Persönlichkeit bringen kann, bezeugt die Helgaqviða Hiǫrvarðzsonar[231]:

Hiǫrvarðr oc Sigrlinn átto son mikinn oc vænan. Hann var þǫgull; ecci nafn festiz við hann. Hann sat á haugi; hann sá ríða valkyrior nío, oc var ein gǫfugligust. Hon qvað:

Síð mundu, Helgi, hringom ráða,
ríkr rógapaldr, né Rǫðulsvǫllom
- ǫrn gól árla -, ef þú æ þegir,
þóttu harðan hug, hilmir, gialdir.

Auf dem Hügel sitzend, erhält der stumme Namenlose, der die Geisterwesen sieht, Namen, Sprache (Str. 7), ein Schwert (Str. 8 f.) und die Kraft zur Rache. Ich glaube, dass das Sitzen auf dem Hügel dabei eine ganz entscheidende Rolle spielt. Natürlich ist die Ansicht,

alles wäre "auch so" geschehen, nicht zu widerlegen. Einer Deutung, die den gesamten Textzusammenhang berücksichtigt (also auch "hann sat á haugi"), ist jedoch in jedem Fall der Vorzug zu geben.

Der Glaube an die magische Nutzbarmachung der Kräfte der Toten durch Kontakt mit ihnen[232] ist nicht auf den nordgermanischen Bereich beschränkt. Ganz ähnliches finden wir - um zwei mögliche Berührungszonen herauszugreifen - in Irland[233] und in Sibirien. Eine jakutische Überlieferung[234] sei hier zitiert.

"Jener Ärmste, den man vollkommen zerschlagen hatte, der über und über mit Wunden, Blutergüssen und blauen Flecken bedeckt war, kroch auf allen Vieren zum Westufer des Sees. Dort begab er sich auf eine hohe Landzunge, wo auf einem Gerüst die Knochen des verstorbenen Schamanen Basyllai in einem Brettersarg lagen. Er kletterte auf das Gerüst hinauf und legte sich quer darüber. Den Holzschaft seines Brecheisens hatte er übrigens mitgenommen. Mit diesem Schaft klopfte er an den Sarg und wandte sich mit folgenden Worten an den Geist des verstorbenen Schamanen:

O, mein älterer Bruder! Hast du Ohren, um zu hören, hast du Augen, um zu sehen? Darum, weil du tot daliegst, ist mir hier dieses Unglück zugestossen! Ich bin zu dir gekommen, weil mein dickes Blut vergossen, mein ganzer Körper zerschnitten worden ist. Sieh her, was man aus mir gemacht hat! In diesen Zustand hat mich der Fürst von Bachsyt, Dzellengej, gebracht. Er wollte uns den grossen Debilitte-See für sich wegnehmen und kam mit zwanzig Leuten und vierzig Schlittenfuhren hierher und hat mit Gewalt das ganze Schilf des Sees abgemäht. Beschütze uns, hilf und rette!

Mit solchen Reden klopfte er an das Grabgerüst. Kaum hatte er jedoch diese Worte ausgesprochen, als sich direkt vom Erdboden unter dem Grabgerüst ein Wirbelwind in die Höhe wand. Staub wurde herumgewirbelt, und sofort bildete sich eine Windhose von der Grösse eines rindegedeckten hohen jakutischen Zeltes. Unter donnerartigem Getöse und mit schrecklicher Gewalt eilte der Wirbelsturm dem See zu..."

So erhält Dzellengej seine verdiente Strafe.

Zusammenfassend kann man sagen, dass die Quellen in bezug auf sitja úti und sitja á haugi eine ziemlich lakonische Sprache reden. Immerhin zeigen manche Quellen eindeutig, dass man dadurch Fähigkeiten erlangen kann, die man vorher nicht besessen hat. Weitet man den Kreis

der Belege über das blosse Vorkommen der erwähnten Termini technici hinaus aus, so sieht man, dass der Glaube, sich Kraft und Wissen der Toten nutzbar machen zu können, im germanischen und aussergermanischen Bereich durchaus verbreitet war.
Die Zuordnung der erörterten Quellen zu den Techniken der Ekstaseerregung erhält ihre Berechtigung nicht aus ihrer isolierten Deutung, sondern aus der vom Seelen- und Geisterglauben her begründeten Annahme, dass zum Kontakt mit der Seele des Toten ein besonderer Zustand seelischer "Beweglichkeit"[235], Sensibilität und Wahrnehmungsfähigkeit und am Ende ein Ausser-sich-Sein des Beschwörenden erforderlich ist. Durch körperliche Nähe wird die Kontaktaufnahme erleichtert. Ohne den Glauben an die Möglichkeit des ekstatischen Austritts der Seele aus dem Leibe[236] ist es nicht möglich, alle hierher gehörenden Quellen zufriedenstellend zu interpretieren.

4. Das "weibische" Element (<u>ergi</u>)

Die Einordnung geschlechtlicher "Unnatur" unter die Ekstasetechniken kann sich nicht nur auf sibirische[237] und einige der im folgenden erwähnten aisl. Quellen stützen, sondern auch allgemein auf die fraglose Bedeutung des Sexuellen zur Herbeiführung eines gesteigerten Erregungszustandes. Handelt es sich darüber hinaus bei dem Ekstatiker um einen sexuell "abartigen" Menschen, so liegen die Voraussetzungen für "erfolgreiche" Ekstase noch günstiger, weil er die Potenzen von Mann und Weib in sich vereinigt. "Der kultische Geschlechtswandel ist in erster Linie ein Mittel, eine spezifische Abweichung von der Norm, hier der hetero-sexuellen Geschlechtseigenarten, als Ausdruck einer gesteigerten magisch-religiösen Wirkungsmächtigkeit zu sehen. Ähnlich den Zwillingen, unregelmässig Zahnenden, albinotischen Wesen usw. gelten die geschlechtliche Abweichungen zeigenden Wesen als von Geistmächten Auserwählte und besonders Begabte."[238]
In einer Literatur, die die "männlichen" Werte so betont wie die altisländische, und die darüber hinaus natürlich von der kirchlichen Sexualmoral beeinflusst ist, können wir Spuren solcher Hochschätzung allenfalls noch funktional feststellen, d.h. eben in der Rolle des Geschlechtlichen im Kult (der so gut wie nicht geschildert wird) und der Magie. Geschlechtliche "Unnatur" und Feigheit wird durchweg als

schimpflich betrachtet und zählt zu den schlimmsten Vorwürfen. Das "Weibliche" ist ganz zum "Weibischen" geworden. Selbst Olaf der Heilige billigt den berechtigten Zorn des Þormóðr Kolbrúnarskáld:

> Illr þótti mér jafnaðr þeira við mik, því at þeir jǫfnuðu mér til merar, tǫlðu mik svá vera með mǫnnum sem meri með hestum. Konungr mælti: Várkunn var þat, at þér mislíkaði þeira umrœða...[239]

Eine ausführlichere Schilderung[240]:

> ...en hitt var glámsýni í vár, er þú reitt til várþings, at þú varaðisk eigi þat, er Steingrímr hafði stóðhest selfeitan, ok lagðisk hann upp at baki þér, en merrin sú, er þú reitt, var mǫgr, ok fell hon undir þér, ok hefi ek eigi spurt til sanns, hverjum þá slauðraði, en hitt sá menn, at þú vart lengi fastr, því at hestrinn lagði fœtrna fram yfir kápuna... Varðtu þá svá hræddr, at þú brátt þér í merar líki, ok váru slíkt firn mikil...

Solche Dinge scheinen auch beliebter Vorwurf für Bilddarstellungen gewesen zu sein (die Denkmäler selbst sind verständlicherweise nicht erhalten):

> Þess er nú við getit, at hlutr sá fannsk í hafnarmarki Þórðar, er þvígit vinveittligra þótti; þat váru karlar tveir, ok hafði annarr hǫtt blán á hǫfði; þeir stóðu lútir, ok horfði annarr eptir ǫðrum. Þat þótti illr fundr, ok mæltu menn, at hvárskis hlutr væri góðr, þeira er þar stóðu, ok enn verri þess, er fyrir stóð.[241]

Von zu einem bestimmten Zweck beabsichtigter Ekstase ist in diesen Quellen nicht die Rede. Allerdings ist deutlich der Zusammenhang zwischen Furcht und Verwandlung (varðtu þá svá hræddr, at þú brátt þér í merar líki) sichtbar, also Beziehung zu anders verursachter Ekstase.
Mit dem Stichwort der Verwandlung kommen wir zum Bereich der Magie, des <u>seiðr</u>. Hier war <u>ergi</u> offenbar ein fester Bestandteil: "Nú flytr Þorgrímr fram seiðinn...ok fremr hann þetta fjǫlkynngiliga með allri ergi ok skelmiskap."[242]
Dass auch bei der Ausübung durch Frauen der <u>seiðr</u> dieses "widernatürliche" Element behielt, zeigt Ynglinga saga 7 (Hskr. I, 19):

> En þessi fjǫlkynngi, er framið er, fylgir svá mikil ergi, at eigi þótti karlmǫnnum skammlaust við at fara, ok var gyðjunum kennd sú íþrótt.

Für die <u>gyðjur</u> scheint der seiðr nach dieser Stelle zwar mehr oder

weniger skammlauss zu sein, aber der erste Teil der Stelle zeigt doch, dass ergi in jedem Fall zum seiðr gehörte. Sie war nur den gyðjur irgendwie "angemessener" und daher hier nichts Ehrenrühriges. Die öfter bezeugte Schimpflichkeit der ergi für Männer (vgl. z.B. die meisten der im Verlauf des Abschnitts zitierten Quellen) darf nicht dazu verleiten, die Snorristelle so zu interpretieren, als sei da in bezug auf die gyðjur nicht oder vielleicht nicht von ergi die Rede. Ergi gehört zum seiðr und wäre hier am ehesten mit "Schamlosigkeit" oder "Perversität" zu übersetzen. Spätere Belege für ergi bei Frauen gebrauchen es einfach im Sinn von geschlechtlicher Gier (sótti mik nú svá mikil ergi, at ek þóttumst eigi mega mannlaus vera. Fornaldar sögur Norðrlanda III, 390[21] - zit. bei Fritzner Wb. unter ergi). In dieser Bedeutung (freilich in höchster Steigerung) bringt das Wort auch der erste der drei Verwünschungs - "Stäbe" der Skírnismál 36 (Kuhn S. 76). Schon die Androhung des Fluches bringt die Riesentochter Gerðr (in Beziehung auf s i e ist also von ergi die Rede) zum Nachgeben.

Die ältesten nordischen Belege für das Wort sind die (in der Reihenfolge der beiden Wörter vertauschten, sonst identischen) Fluchformeln der Steine von Stentoften und Björketorp (um 650 - 675) ArAgeu hAerAmAlAusR (Krause-Jankuhn S. 215: = aisl. *ergju *hjarmlauss "durch Argheit (d.h. etwa perverses Gebaren) rastlos"). Die Bedeutung des Wortes in diesen Inschriften scheint mir durch Krause zutreffend wiedergegeben. "Feigheit" oder "weibisches Verhalten" ist als Übersetzung nicht auszuschliessen, liegt aber doch etwas ferner. Die Formel klingt fast wie eine kurze Wiedergabe der Verwünschung der Skírnismál (35 f.), in denen die "Rastlosigkeit" von Stentoften und Björketorp sozusagen plastisch ausgemalt wird.

Es bleibt festzuhalten, dass es berechtigt ist, auch bei Frauen von ergi zu sprechen. Das geht weiterhin aus Schilderungen wie der folgenden hervor:

> Þa sa Þurid drickinn at Kerling for vm vollinn at hvsbaki ok hafdi klædin a baki ser vppi æn nidri hofutit ok sa suo skyinn a milli fota ser.[243]

Es ist anzunehmen, dass solches Gebaren auch noch mit unter ergi verstanden wurde. Daneben soll wohl auch die "Umkehrung" der Blickrichtung und Körperhaltung durch "Analogiezauber" nach der Absicht der

Alten entsprechend "Verkehrtes" bewirken[244].

Zum andern gehören hierher die Warnungen vor dem Geschlechtsverkehr mit Zauberinnen[245]. Dieser ist nicht nur wegen deren allgemeiner Zauberfähigkeit so gefährlich - für die Vernichtung eines Menschen wären sie ja nicht auf den Verkehr mit ihm angewiesen -, sondern auch, weil solche Frauen die Technik der zum seiðr gehörenden ergi beherrschen, die zum einen sie - zumal beim Verkehr - in grössere Ekstase versetzen und damit noch gefährlicher machen, zum andern auch den Mann seiner Sinne berauben kann. Die Fähigkeit des männlichen und weiblichen Magiers zum Geschlechtswechsel vergrössert seine Macht.

Die geschlechtsverwandelten Schamanen[246] gelten bei manchen sibirischen Völkern als die mächtigsten[247]. Ganz entsprechend wird für unsern Bereich Geschlechtswandel und ergi auch von Göttern überliefert[248].

Beim menschlichen Ekstatiker kann ergi in der entscheidenden neunten Nacht zum Geschlechtswandel führen:

> Þórhaddr kaupir at honum, at hann skal fara á vestanvert land ok bera þar upp ragmæli um Þorstein Hallsson með því móti, at Þorsteinn væri kona ina níundu hverja nótt ok ætti þá viðskipti við karlmenn.[249]

> ...var hann ekki í æði sem aðrir karlar, heldr var hann kona ina níundu hverju nótt ok þurfti þá karlmanns, ok var hann því kallaðr Refr inn ragi, ok gengu ávallt sögur af hans fádæmum endimligar.[250]

Skarpheðinn sagt zu Flosi[251]: "...þú ert brúðr Svínfellsáss, sem sagt er, hverja ina níundu nótt ok geri hann þik at konu."

Beim letzten Beleg ist die Verwandlung Resultat des Verkehrs mit einem Geisterwesen, das als solches der ergi besonders mächtig ist.

Auf mehrere Verwandlungen des Geschlechts und der Gestalt spielt ein Gespräch Sinfjǫtli - Granmarr in der Vǫlsunga saga 9 (37)an[252].

Sinfjǫtli sagt: "Eigi muntu gløgt muna nú, er þú vart vǫlvan í Varinsey ok kvaz vilja mann eiga ok kaust mik til þess embættis at vera þinn maðr; en síðan vartu valkyrja í Ásgarði, ok var við sjálft, at allir mundi berjaz fyrir þínar sakar, ok ek gat við þér níu varga á Láganesi, ok var ek faðir allra. Granmarr svarar: Mart kantu ljúga; ek hygg, at engis faðir mættir þú vera, síðan þú vart geldr af dœtrum jǫtunsins á Þórsnesi... Sinfjǫtli svarar: Hvárt mantu þat, er þú vart merin með hestinum Grana, ok reið ek þér á

skeið á Brávelli..."
Der vorliegende Abschnitt bleibt in mancher Hinsicht unbefriedigend. Es sollte aber doch einmal der Versuch gewagt werden, die ergi und die damit gewiss in Beziehung zu setzenden Fragen geschlechtlicher "Abartigkeit" und des Geschlechtswandels in den grösseren Zusammenhang der Techniken der Ekstaseerregung einzuordnen. Es sei klar ausgesprochen, dass die Quellen selbst diese Einordnung nicht vollziehen. Die ohnehin nicht zahlreichen Belege deuten immer nur einen Aspekt an, etwa, dass zum seiðr ergi gehörte oder dass es Männer gab, die sich jede neunte Nacht in eine Frau verwandelten.
Wenn manche Quellen solche Dinge als ragmæli, illmæli oder lygi bezeichnen, so ist damit nur eine Distanz (etwa die des eben doch nicht ganz unsichtbaren "Erzählers", oder auch die einer dem heidnischen Glauben doch schon recht fernen Zeit) greifbar. Die Stellen werden dadurch nicht entwertet, da sich doch Altes in solchen Vorwürfen hinübergerettet haben kann. Das ist sogar wahrscheinlich, da jede Beschimpfung ursprünglich eine reale Grundlage gehabt haben muss ("real" im weitesten Sinn). Ob die Grundlage noch bewusst war, ist eine andere Frage.
So bleibt für den altisländischen Umkreis die gegebene Deutung des Sexuellen reine Hypothese, mag aber in einer der Natur religionswissenschaftlicher Erkenntnisse entsprechenden Wahrscheinlichkeitsskala nicht unbedingt den letzten Platz einnehmen.

III. Der Schamane in Ekstase

Wenn wir der gegebenen Definition entsprechend Schamanismus als eine institutionelle und formgebundene ekstatische Verbindung mit dem Jenseits verstehen, so ist, um die Berechtigung der in der Überschrift schon gebrauchten Bezeichnung "Schamane" für den aisl. Bereich zu überprüfen, nach der im vorigen Kapitel (II) gegebenen Zusammenstellung einiger Techniken der Ekstaseerregung nunmehr nach der Manifestation der Ekstase selbst und nach der durch sie hergestellten Verbindung mit dem Jenseits zu fragen. Es liegt auf der Hand, dass wir

von den Texten in dieser Beziehung nicht zu viel erwarten dürfen. Am ehesten wird sich manches "formgebunden" in die mittelalterliche Schriftlichkeit hinübergerettet haben. An Stelle theoretischer Erörterungen wollen wir aber zunächst untersuchen, was die Quellen bewahrt haben.

1. Wiedergeburtsglaube und Initiation[253]

Um Initiation und Wiedergeburt kreisende Vorstellungen spielen im nordeurasischen Schamanismus eine zentrale Rolle[254]. Dagegen treten sie in aisl. Quellen nur wenig in Erscheinung. Initiationserlebnisse sind in gewissem Umfang bewahrt, brauchen aber zum grössten Teil hier nicht behandelt zu werden[255]. Was den Wiedergeburtsglauben betrifft, so ist ein solcher (von den Konventionen der Namengebung abgesehen) in bezug auf Helden, Walküren, Seherinnen und Könige an einigen Stellen[256] überliefert. Bei Helgi, Sváva/Sigrún und Gullveig/Heiðr handelt es sich um Personen, die nach Ausweis der Quellen ekstatisch-visionäre Fähigkeiten besassen. Bei ihnen kann daher die Wiedergeburt zu den schamanistischen Zügen gerechnet werden. Unentschieden möchte ich die Frage "Schamanismus oder nicht" bei den Überlieferungen um Olaf den Heiligen lassen. Mehrere Handschriften der grossen Óláfs saga helga und schon die legendarische Saga berichten über den Traum des Hrani und die darauf folgenden Ereignisse. Der tote Óláfr Geirstaðaálfr erscheint dem Hrani und befiehlt ihm, seinen Hügel zu erbrechen, und, unter anderem, einen Gürtel herauszunehmen. Diesen Gürtel wird er der Ásta Guðbrandsdóttir kurz vor der Geburt ihres Sohnes, dem er den Namen Óláfr geben soll, umlegen[257].
An Zugehörigkeit zu einem Jungmännerbund (der noch nicht Initiierten) hat man bei der verschiedentlich[258] erwähnten Benennung von Knaben mit Hundenamen gedacht. Dagegen spricht aber, dass solche Namen auch sonst vorkommen, etwa Hundi Laxd. 6 (10), Þorkell hvelpr Laxd. 32 (86), Holdboði Hundason Orkn. 66 (155)[259].
Bei der Traum - Initiation australischer Medizinmänner geschieht folgendes[260]: "Apparaît ensuite un homme avec un bâton; il lui enfonce le bâton dans la tête et dépose dans la plaie une pierre magique de la grosseur d'un citron." Das Initiationserlebnis eines

Gottes, diesmal ganz anders als das Odins in den Hávamál, könnte meiner Ansicht nach der bis jetzt noch nicht mit der obigen Parallele verglichenen Überlieferung vom Wetzstein im Kopf des Gottes Þórr[261] zu Grunde liegen. Darauf, dass das Motiv sich zäh erhielt, also offenbar seine Bedeutung hatte, deuten die reginnaglar der Hochsitzsäulen.

Ein für Sibirien ganz typisches Initiationserlebnis ist die Zerstückelungsvision[262]. Ein Beispiel[263]:

> "Ein anderer Schamane aus dem Geschlechte Kobyj war drei Jahre lang krank. Im Traume sah er, wie Geister, Männer und Frauen, ihm den Leib aufschnitten, ihm die Eingeweide herausnahmen und sie wieder zurücklegten. Ständig sprachen sie: 'Schamanisiere, bleib nicht länger liegen!' Als er im Liegen zu schamanisieren begann, wurde ihm sofort besser, und die Geister liessen ihn in Ruhe."

Hiermit möchte ich den in Laxd. 48 (149) und 49 (155) überlieferten Traum des Án hrísmagi vergleichen. Der Kontext der Stellen zeigt zwar, dass der erste Teil des Traums nicht als Initiation, sondern nach der literarischen Konvention als Zukunftsvision[264] verstanden wurde. Meiner Ansicht nach ist das aber eine Umdeutung, die dem Traum in keiner Weise gerecht wird. Die Wiedergeburtssymbolik des Traums, gefolgt von der, schamanistisch gesprochen, "realen" Wiedergeburt[265] des Án, der schwer verwundet worden war, steht im altisländischen Bereich einzig da.

> Kona kom at mér, óþekkilig, ok kippði mér á stokk fram. Hon hafði í hendi skálm ok trog í annarri; hon setti fyrir brjóst mér skálmina ok reist á mér kviðinn allan ok tók á brott innyflin ok lét koma í staðinn hrís; eptir þat gekk hon út, segir Án. Þeir Kjartan hlógu mjǫk at drauminum ok kváðu hann heita skyldu Án hrísmaga... (Es folgt der Bericht über Áns Verwundung. Dann heisst es:) Þat varð til tíðenda í Sælingsdalstungu þá nótt, er vígit hafði orðit um daginn, at Án settisk upp, er allir hugðu, at dauðr væri. Urðu þeir hræddir, er vǫkðu yfir líkunum, ok þótti þetta undr mikit. Þá mælti Án til þeira: Ek bið yðr í guðs nafni, at þér hræðizk mik eigi, því at ek hefi lifat ok haft vit mitt allt til þeirar stundar, at rann á mik ómeginshǫfgi; þá dreymði mik in sama kona ok fyrr, ok þótti mér hon nú taka hrísit ór maganum, en lét koma innyflin í staðinn, ok varð mér gott við þat

skipti.

Auf Ekstase deutet die Bemerkung der Saga "rann á mik ómeginshǫfgi" sowie die allgemeine Tatsache des Träumens. Auch die schwere Verwundung spricht nicht gegen Ekstase, sondern eher für sie, da ein dem Tode naher Zustand ja das zentrale Phänomen der Schamanenséance (besonders gut bezeugt in ihrer sibirischen Ausprägung) ist. In körperlichen Extremsituationen ist die Seele besonders "beweglich".

2. Unterweltssymbolik: Verhüllen des Hauptes

Dass dem Verhüllen des Hauptes im nordeurasischen Schamanismus einige Bedeutung zukommt, ist bekannt.[266] Im Zusammenhang mit den Tierattributen der Schamanenmütze wird man ihm eine chthonische und animalische Symbolik zuerkennen dürfen, also einen Hinweis auf die Hauptfunktion "Jenseitsreise in Tiergestalt". Die chthonische Seite des Schamanismus folgt nicht nur aus der Verbindung mit dem Jenseits, sondern eben auch aus der Verhüllungssymbolik, wenn man berücksichtigt, dass die Vorstellung von Todesgottheiten als "Verborgenen" (deutlich noch in Christophorus-Darstellungen, bei denen auf der anderen Seite des Wassers eine Gestalt mit Kapuze steht) verbreitet ist und dass in vielen finno-ugrischen Sprachen für "in Ekstase fallen" und "sich verbergen" gleiche oder verwandte Wörter gebraucht werden[267].

Wenn in aisl. Quellen[268] etwa Zauberern und Verbrechern das Haupt in der Todesstunde verhüllt wird, so ist neben der Furcht vor dem bösen Blick sicher auch chthonische Symbolik mit im Spiel[269]. In den gleichen Zusammenhang gehört es auch, wenn Boten des Unterweltskönigs Guðmundr den Namen Grímr haben[270]. Als grímumaðr erscheint der tote Óláfr Tryggvason; beim Lüften der Maske verschwindet er[271]. Gislis böse Traumfrau zieht ihm eine blutige Mütze über den Kopf[272].

Die besondere Bedeutung der Kopftracht bei Zauberern ist noch in einigen aisl. Belegstellen fassbar: "Kjölvör veifði kofra sínum í austrætt, ok þykknaði skjótt veðrit"[273]. Die Haube der Þorbjǫrg lítilvǫlva ist ein wichtiger Bestandteil ihrer Kleidung[274]. In der Vatnsdœla saga 29 (76) erscheint ein Zauberer Þorgrímr skinnhúfa. Nach der Hyndluljóð 33 (Kuhn S. 293) stammen alle seiðberendr von Svarthǫfði ab.

Es muss betont werden, dass die Bedeutung der Kopftracht durch diese Quellen nicht als eine nur dem Zauberer eigentümliche erwiesen werden kann.
Die wichtigsten Belege für unsern Zusammenhang sind diejenigen, welche eine Verhüllung des Hauptes bei ekstatischen Vorgängen erwähnen.
Um den verschwundenen Hrappr zu finden, verfährt in der Njáls saga 88 (215) Jarl Hákon so:

Jarl gekk einn saman frá ǫllum mǫnnum ok bað engan mann með sér ganga ok dvalðisk þar um stund. Hann fell á kné bæði ok helt fyrir augu sér. Síðan gekk hann aptr til þeira.

Obwohl hier christlicher Einfluss möglich ist (Kniefall), kann doch nicht ausgeschlossen werden, dass es sich "ursprünglich" um Herbeiführung der Ekstase zum Zweck der Vision handelte. Die Vision führt auch dazu, dass der Jarl Hrappr zumindest entdeckt[275].
Die Hávarðar saga Ísfirðings berichtet folgendes:
Im Traum glaubt Þorgrímr, sich im Hof des Atli zu befinden[276]; zur gleichen Zeit träumt Atli, viele Wölfe und eine Füchsin kämen zu ihm[277]. Die Füchsin ist sicherlich als die <u>fylgja</u> des Þorgrímr aufzufassen. Vor dem Schlaf verhüllt Þorgrímr sein Haupt mit dem Mantel ("en Þorgrímr sofnaði ok breiddi feld á hǫfuð sér")[278] Der Beleg bietet also eine - zumindest äusserliche - Verbindung der Verhüllung mit einem ekstatischen Zustand.
Offenbar zum Zweck der Zukunftsschau nimmt vor der offiziellen Einführung des Christentums der Gesetzessprecher Þorgeirr die gleiche Handlung vor[279]:

...en þá, er menn kómu í búðir, lagðiz Þorgeirr niðr ok breiddi feld á hǫfuð sér ok lá allan daginn ok um nóttina ok annan daginn til jafnlengðar.

Ebenso wie Mützen auch anderen Personen als Zauberern gut standen, wäre auch hier zu fragen, ob nicht das Haupt deshalb verhüllt wurde, um etwa das Licht und auch Geräusche abzuhalten und so einen ungestörten Schlaf zu gewährleisten.
Viele der im vorliegenden Abschnitt zitierten Quellen lassen sich also nicht eindeutig interpretieren. So haben wir hier ein im wesentlichen negatives Ergebnis zu formulieren: Ein Zusammenhang des Verhüllens mit der Ekstase ist - wenn auch generell nicht unwahrscheinlich - in altisländischen Quellen nicht nachweisbar.

3. Die Seele an Beginn und Ende der Ekstase: "Gähnen"

Es genügt hier, einige Belege zur Rolle des Gähnens beim Zauber zu zitieren. Das Entsenden der Seele in die Aussenwelt und ihre Rückkehr geschieht hier durch die Mundöffnung.
Von der Zauberin Heiðr berichtet die Hrólfs saga kraka 3 (10.11):

Hun slær þä j sundur kiaptinum og geyspar miǫg og vard liodur áá munni...Hun gapir þä miǫg, og verður henni erfidur seidurinn, og nu kuad hun vijsu...

Das Öffnen des Mundes erfolgt also zu Anfang[280] und Ende der Ekstase.
Im Kampf mit der <u>skessa</u> Skjaldvör legt Þorsteinn uxafótr Olaf dem Heiligen ein Gelübde ab. Es kommt ein heller, heisser Strahl vom Himmel und "dró ór henni mátt ok magn allt. Hon tók þá at geispa níðörkliga."[281]
Meine Deutung der Stelle ist, dass es der Hexe nur in der Ekstase, deren Technik sie beherrscht, möglich ist, Menschen zu besiegen; der heilige Olaf beendet den ekstatischen Zustand auf wunderbare Weise. Anzeichen für dieses Ende ist das Gähnen.
Des allgemeinen Interesses halber zitiere ich zum Abschluss die Séancenbeschreibung der Færeyinga saga 40 (59).

Þrándr hafði þá látit gera elda mikla í eldaskála ok grindr[282] fjórar lætr hann gera með fjórum hornum, ok ix. reita rístr Þrándr alla vega út frá grindunum, en hann sez á stól milli elds ok grindanna. Hann biðr þá nú ekki við sik tala, ok þeir gera svá. Þrándr sitr svá um hríð, ok er stund leið, þá gengr maðr inn í eldaskálann ok var allr alvátr; þeir kenna manninn, at þat var Einarr suðreyingr; hann gengr at eldinum ok réttir at hendr sínar ok lítla hríð ok snýr út eptir þat. Ok er stund líðr, gengr maðr inn í eldahúsit; hann gengr at eldi ok réttir til hendr sínar ok gengr út síðan; þeir kendu at þat var Þórir. Brátt eptir þetta gengr hinn þriði maðr í eldaskálann; þessi var mikill maðr ok mjǫk blóðugr; hann hafði hǫfuðit í hendi sér. Þenna kenna þeir allir, at þat var Sigmundr Brestisson; hann nemr staðar nǫkkura stund á gólfinu ok gengr út síðan. Ok eptir þetta ríss Þrándr af stólinum ok varpar mæðiliga ǫndunni ok mælti: 'nú megi þér sjá, hvat þessum mǫnnum hefir at bana orðit...

Nach der Ekstase stösst Þrándr zornig den Atem aus (varpar mæðiliga

ǫndunni). Es handelt sich also nicht um Gähnen, aber doch um eine "Rückkehr" der Seele durch die Mundöffnung, weshalb es berechtigt ist, die Stelle hier zu zitieren.

4. Die Seele "auf Reisen"[283]

Die Jenseitsreise der Seele des Schamanen im Dienste der Gemeinschaft ist in der nordeurasischen Ausprägung des Schamanismus das zentrale Phänomen[284]. Für den Bereich der altisländischen Quellen zeigt sich, dass die meisten hierher gehörigen Belege entweder eine blosse "Ortsveränderung" der Seele des Ekstatikers oder von Geisterwesen oder aber Jenseitsreisen von Göttern oder anderen Gestalten der Mythologie schildern. Die Jenseitsreise der Seele erscheint also "aufgespalten" in zwei "formgebundene" Gruppen: einmal Seelenreise ohne Erwähnung des Jenseits, zum andern Jenseitsreise ohne Erwähnung der Seele. Es ist dies eine Lage der Überlieferung, die noch als recht günstig bezeichnet werden kann. Wir werden sehen, dass es Indizien gibt, die uns berechtigen, die beiden "formgebundenen" Gruppen miteinander in Beziehung zu setzen.
Die häufigsten Belege über "Ortsveränderung" gehören zum Stichwort hamrammr und werden wegen ihrer Bedeutung in einem eigenen Abschnitt (III,5) behandelt. Auf Ritte von Geistern durch die Luft, die wohl in unsern Zusammenhang zu stellen sind, braucht hier nur hingewiesen zu werden[285]. Um ein blosses Orakel handelt es sich, wenn Kveldulfs Sarg am späteren Siedlungsplatz landet[286].
Zum Begriff gandreið bzw. renna gǫndum ist zu sagen, dass die Etymologie des Wortes gandr nicht geklärt ist; ursprüngliche Bedeutung war vielleicht "Geist, Seele", dann wegen der Rolle der Seele bei der magischen Ekstase in "Zauber, Zauberding" umgedeutet. In den Quellen kommen eine abstrakte, ältere und eine ganz vergegenständlichte jüngere Deutung vor. Um Seelenreise in Ekstase (Indizien: Traum, Gähnen) handelt es sich bei folgender Stelle der Fóstbrœðra saga 23 (243):

> Um várit varð sá atburðr, at Þórdís á Lǫngunesi lét illa í svefni um nótt, ok rœddu menn um, at hana skyldi vekja. Bǫðvarr, sonr hennar, mælti: 'Láti þér móður mína njóta draums sins, því at vera má, at þat nǫkkut beri fyrir kerlingu, er hon vill vita.' Ok er hon eigi vakið. En er hon vaknar, hratt hon mœðiliga ǫndunni. Bǫðvarr, sonr hennar, mælti: 'Þú létt illa í svefni, móðir, eða hefir nǫkkut fyrir þik borit?' Þórdís svarar: 'Víða hefi ek gǫndum rennt í nótt, ok em ek nú vís orðin þeira hluta, er ek vissa eigi áðr.'

Die Konkretisierung des gandr kann schon früh eingesetzt haben, worauf vielleicht auch der verbreitete Volksglaube an die auf dem Besenstiel reitenden Hexen deuten könnte.
Ein später aisl. Beleg sei hier angeführt[287]:

> Eitt sinn lá Þorsteinn austr fyrir Balagarðssíðu... var Þorsteinn kominn í eitt rjóðr... hann sá einn kollóttan pilt uppá hólnum ok mælti: móðir mín, segir hann, fá þú mér út krókstaf minn ok bandvetlinga, því at ek vil á gandreið fara, er nú hátíð í heiminum neðra; þá var snarat út ór hólnum einum krókstaf, sem elzskara væri, hann stígr á stafinu, ok dregr á sik vetlingana, ok keyrir sem börn eru vön at gjöra.

In den engeren Umkreis der Jenseitsfahrt kommen wir bei den Berichten über Wagenbegräbnisse[288] und die Entsendung des Totenschiffes auf See[289], die zwar auf die Vorstellung einer an den Körper gebundenen Seele deuten, aber, wie wir gesehen haben, doch nicht gleichzeitigen Glauben an eine "Freiseele" auszuschliessen brauchen. In der Vǫlsunga saga 1o (38) erscheint Óðinn als Totenfährmann[290].
Auf eine nicht christliche Überlieferung einer Jenseitsfahrt Theoderich/Dietrich/Þiðreks könnte der Schluss der Þiðreks saga zurückgehen[291] (Kap. 443 f., Bd. II S. 392 ff.): Þiðrekr reitet auf einem dämonischen Ross, von dem er nicht mehr herunterkommt, und verschwindet beim Anrufe Gottes. Bezeichnend ist sein Ausruf (Kap. 444, Bd. II S. 393) "þetta mun wera einn fianndi er ek sit aa".
Tote, Götter und mythologische Wesen begeben sich in unsern Quellen meist in die Unterwelt, obwohl "Himmelsreisen" (nach Valhǫll[292] "oder" zu den Asen[293]) auch vorkommen. Auf Einzelheiten der überlieferten Unterweltsreisen[294] kann ich nicht eingehen. Das würde den Rahmen der Arbeit sprengen:, für das Problem eines Schamanismus wäre mit einer derartigen Untersuchung - etwa einem Vergleich nordgermanischer und sibirischer Unterweltsvorstellungen - nichts gewonnen, um so weniger, als die aisl. Belege - die am Schluss dieses Abschnittes zitierten aus Vǫluspá und Sólarljóð ausgenommen - nichts

über einen ekstatischen Zustand berichten. Des Interesses halber sei aber doch ein solcher Bericht[295] zitiert:

Apud quam deversante Hadingo, mirum dictu prodigium incidit. Siquidem cenante eo femina cicutarum gerula propter foculum humo caput extulisse conspecta porrectoque sinu percontari visa, qua mundi parte tam recentia gramina brumali tempore fuissent exorta. Cuius cognoscendi cupidum regem proprio obvolutum amiculo refuga secum sub terras abduxit, credo diis infernalibus ita destinantibus, ut in ea loca vivus adduceretur, quæ morienti petenda fuerant. Primum igitur vapidæ cuiusdam caliginis nubilum penetrantes perque callem diuturnis adesum meatibus incedentes quosdam prætextatos amictosque ostro proceres conspicantur; quibus præteritis loca demum aprica subeunt, quæ delata a femina gramina protulerunt. Progressique præcipitis lapsus ac liventis aquæ fluvium diversi generis tela rapido volumine detorquentem eundemque pontem meabilem factum offendunt. Quo pertransito binas acies mutuis viribus concurrere contemplantur, quarum condicionem a femina percontante Hadingo: 'Ii sunt', inquit, 'qui ferro in necem acti cladis suæ speciem continuo protestantur exemplo præsentique spectaculo præteritæ vitæ facinus æmulantur.' Procedentibus murus aditu difficilis obsistebat, quem femina nequicquam transscensuque transsilire conata, cum ne corrugati quidem corporis exilitate proficeret, galli caput, quem secum forte deferebat, abruptum ultra mœnium sæpta iactavit, statimque redivivus ales resumpti fidem spiraculi claro testabatur occentu.

Auf "Erklettern" des Weltbaumes nach unten und damit eine Übertragung des aus Sibirien bekannten symbolischen[296] auf einen "realen" Vollzug der Unterweltsreise deutet vielleicht Vǫluspá 2 (Kuhn S. 1):

...nío man ec heima, nío íviði,
miǫtvið mæran fyr mold neðan.

Die vǫlva erinnert sich an neun Welten, neun íviði und den "berühmten Massbaum" unter der Erde, doch wohl den Weltbaum. Vor der Diskussion der Probleme, die die Halbstrophe dem Verständnis bietet, sei ein Beleg für die symbolische Jenseitsreise in Sibirien zitiert[297].

"Bei den Burjaten und Altaiern kommt auch eine andere Initiation des Betretens von Überwelten vor, das Hinaufklettern auf einen

Baum, der den Weltenbaum symbolisiert und mit neun Kerben versehen ist. Der von dem Schamanen zur Darstellung seiner Jenseitsfahrt zu besteigende Baum wird nach altaischem Material...folgendermassen beschrieben: 'In der Mitte der Jurte stellt man eine junge, mit dichtem Grün belaubte Birke auf, deren Wipfel durch das Rauchloch hervorschaut. Die unteren Zweige dieser Birke werden dicht am Stamme abgeschnitten und an einem der oberen ein Stück Zeug befestigt, das gleich einer Fahne herabhängt; in den Birkenstamm werden unten neun tiefe Kerben mit dem Beil eingeschlagen, die so tief sind, dass man den Fuss hineinstellen kann und Stufen (tapty) heissen. Die Thür der zum Opfer aufgestellten Jurte ist stets nach Osten gekehrt.' Dieser Baum ist natürlich ein Symbol des Schamanen- oder Weltbaumes. Die Zahl von neun Stufen ist typisch... Der Baum ist ein Symbol der axis mundi und reicht durch alle drei Weltschichten, Ober-, Mittel- und Unterwelt."

Vom Sinn her läge es nahe, íviði in í viði "am Baum" zu trennen und so eine Verbindung zu den neun Kerben der sibirischen Überlieferung herzustellen: die vǫlva erklettert neun Stufen des Weltbaumes (nach unten!) und lernt damit die diesen entsprechenden neun Welten kennen. Eine derartige Interpretation nimmt aber keine Rücksicht auf die metrische Struktur der Zeile, die sie zerstört. Die traditionelle Deutung[298] bezeichnet íviði als "acc.pl. eines st.m. í-viþr, das im altwestnord. nur hier bezeugt ist, aber der bedeutung nach zusammenfällt mit dem auch sonst vorkommenden inn-viþr... innviþer...bezeichnet...die 'innenhölzer'... Wenn hier in verbindung mit der weltesche ...von 'innenhölzern' die rede ist, so können nur die im innern der erde befindlichen w u r z e l n des baumes gemeint sein..."

Ich möchte mich dem etymologischen Teil dieser Deutung anschliessen. Zur Bedeutung ist zu sagen, dass "Innenhölzer" zwar Wurzeln sein k ö n n e n , aber nicht m ü s s e n . Will man absolut an Wurzeln denken, so liesse sich zur Not auch ein Erklettern (immer nach unten!) von Nebenwurzeln entlang einer Hauptwurzel vorstellen. Nun wird aber ausdrücklich gesagt, dass der berühmte Massbaum sich ganz, nicht nur mit seinen Wurzeln, unter der Erde befindet: fyr mold neðan. Damit stützt die Quelle 1. meine Deutung eines Kletterns nach unten und bietet 2. keine Handhabe, íviði als Wurzeln aufzufassen, da sich ja a l l e Teile des Baums, also auch Zweige usw., unter der

Erde befinden. Die "Kletterpartie" wird sich also mit Hilfe solcher Zweige vollzogen haben.
Man könnte noch einwenden, dass Klettern nach unten doch eine etwas ungewöhnliche Vorstellung sei. Wenn man aber bedenkt, dass ein Charakteristikum der "Unterweltsideologie" vieler Religionen die "Umkehrung" ist, wird man die Möglichkeit doch zugeben müssen.
Die vorgetragene Deutung muss natürlich eine - wenn auch vielleicht plausible - Hypothese bleiben. Vor allem sagt die Stelle ja kein Wort über Klettern; die vǫlva erinnert sich an die Dinge und sagt nichts über ihr Tun.
Zum Abschluss ist zu fragen, ob denn wirklich kein einziger aisl. Beleg eine Jenseitsreise im Zusammenhang mit Ekstase schildert. Auf die Einzelheiten der höchst interessanten Unterweltsvision der Sólarljóð (Str. 51 ff.) kann ich nicht eingehen; der Beginn der Vision[299] deutet darauf hin, dass es sich um einen ekstatischen Vorgang handelt:

á norna stóli
satk níu daga,
þaðan vask á hest hafinn...

Das neuntägige Sitzen auf dem "Nornenstuhl" (mit dem Zaubergerüst und dem organs stóll der Str. 76, den Kiil S. 105 f. ansprechend als órgangs stóll deutet[300], zu verbinden) als Technik der Ekstaseerregung sowie das "Gehobenwerden" als Ekstaseerlebnis scheinen mir eine ganz deutliche Sprache zu sprechen[301]. Hiermit scheint mir die Berechtigung gegeben, abgesehen von den nordeurasischen Parallelen auch vom aisl. Material her das Verlassen des Körpers durch die Freiseele und die Jenseitsreise als Einheit zu sehen.

5. Der Schamane als Tier (hamrammr)

Oft gebrauchen aisl. Texte von Personen das Wort hamrammr,[302] das etwa als "mächtig in bezug auf den hamr" zu übersetzen ist. Im Kontext heisst das "fähig zum Gestaltwechsel", in manchen Quellen auch "von Berserkerwut ergriffen"; die zweite Bedeutung muss nicht erst sekundär von gestaltentauschenden Berserkern gebraucht worden sein, sondern kann sich aus der erwähnten Grundbedeutung entwickelt haben, wenn hamr

als Bezeichnung der Seele im Ekstasezustand gedeutet werden kann. Die gleiche "Doppelheit" finden wir beim Verbum hamask, das sogar meist "wüten, rasen" bezeichnet. Eine verwandlungsfähige Person wurde auch hamhleypa[303] genannt, "die im (als) hamr Laufende"; das Wort wird fast[304] ausschliesslich von weiblichen Wesen gebraucht. Für hamrammr ist auch die negative Umschreibung eigi einhamr gebräuchlich[305]. Eine weitere Umschreibung ist "hann var eigi allr þar, er hann var sénn"[306].
Dass die Wandlungsfähigkeit erblich sein konnte, zeigt etwa die bekannte Stelle der Egils saga 1 (3 f.):

Úlfr hét maðr, sonr Bjálfa ok Hallberu, dóttur Úlfs ins óarga[307]; hon var systir Hallbjarnar hálftrolls í Hrafnistu, fǫður Ketils hœngs... En dag hvern, er at kveldi leið, þá gerðisk hann styggr, svá at fáir menn máttu orðum við hann koma; var hann kveldsvæfr[308]. Þat var mál manna at hann væri mjǫk hamrammr; hann var kallaðr Kveld-Úlfr.

Fast als Parodie auf diese "Vererbung" wirkt Harðar saga 17 (147):

saa kuezt heita biǫrn bla sida. Ok uera son ulfhedins ulfhams sonar ulfs sonar ulfhams sonar híns ham Rama.

Abgesehen von Ekstase und Vererbung gibt eine Quelle, der Þorsteins þáttr uxafóts (Flat. I, 287) noch eine weitere "Ursache":

Þykkir mönnum ok eigi örvænt, at í brjóst Þorsteini muni komit hafa nokkurr partr (sc. vom Speichel der skessa Skjaldvör), sakir þess at mönnum þykkir sem hann hafi eigi síðan dyggiliga einhamr verit...

Auf jeden Fall war die Vorstellung vom hamrammr sehr verbreitet:

Ita præstigiarum peritis versili vultu varios habitus præ se ferendi promptissima quondam potestas incesserat. Quippe præter naturalem corporis speciem cuiuslibet ætatis statum simulare callebant.
3. Saxo IV, 4 (71)

Besonders die Fornaldarsǫgur sind erfinderisch in Tieren, die eigentlich verwandelte Menschen (oder Götter) sind; sie stehen damit aber nicht allein. So kommen Wal[309], Seehund[310], Otter[311], Hecht[311], Seekuh[312], Schwan[313], Schwalbe[314], Adler[315], Geier[316], ormr (Schlange oder Drache)[317], Drache (dreki, flugdreki)[318], Wolf[319], Löwe[320], Schwein[321], Eber[322], Stute[323], Fuchs[324], Bär[325], Ochse[326], Hund[327], ja sogar Fliege und Floh[328] vor. Es hat für unsern Zusammenhang wenig

Sinn, auf solche Stellen im einzelnen einzugehen, wenn sie sonst nichts Interessantes bringen.
Drei Belege[329] erwähnen, dass das Tier die Augen eines Menschen (mannsaugu) hat. Die späte Sörla saga sterka 18 (44o) lässt Sverrir (af Finnmörk austan) sich u n t e r d e r E r d e in einen Löwen verwandeln. In der Vǫlsunga saga 7 (32 f.) tauscht Signý die Gestalt mit einer seiðkona und empfängt von ihrem Bruder den Sinfjǫtli. Der Gestaltentausch sollte vielleicht - vom Zweck der Täuschung abgesehen - dem zu gebärenden Kind grosse magische Kräfte verleihen.
Nach Ausweis einiger Quellen[330] wurde der hamr als Hülle vorgestellt, die man anzog, abwarf und auch unter besonderen Vorsichtsmassregeln zu vernichten hatte:

...steypist sijdann biarnar hamurinn yfer hann, og geingur biǫrninn so vt... Hrólfs s. kraka 2o (58)

En vargshamr sá, sem hann hafði í verit, lá þá niðri fyrir hjá (h)onum. Hildr...(se)gir, at hann fari til ok brenni sem skjótast þenna vargsham; ok hann gerir svá. Ála flekks s. X,11 (1o3 f.)

Niðri fyrir stoknum sá hann, hvar lá sá hinn illiligi tröllkonuhamr... hann stóð upp skjótt, ok dró haminn fram í eldinn, ok brendi upp at kolum. Gríms s. loðinkinna 2 (151)

Verwandlung in Tiergestalt zum Zweck der Überbrückung grosser Entfernungen wird öfter erwähnt[331]. Der Terminus hierfür ist hamfar, verbal fara hamfari oder hamfǫrum.
Nachdem er einen Bären gegessen hat, ist Oddr "sva miok hamramr at hann geck heiman or Ravnhofn vm kvelldit en kom vm morgin eftir i Þiors ar dal til liðs við Þvriði systvr sina er Þiorsdœlir villdv gryta hana fyri fiolkyngi ok trollskap"[332]. Oddr "reiste" also in einer Nacht quer durch ganz Island!
Ein längerer Bericht, die Vatnsdœla saga 12 (34 f.), schildert Vorbereitung und Verlauf einer Island - "Reise" dreier finnar[333]. Das Verhalten der Lappen weist auf Ekstase hin ("þeir risu þá upp ok vǫrpuðu fast ǫndinni"[334]). Der Bericht der Lappen lautet:

Semsveinum er erfitt, ok mikit starf hǫfu vér haft, en þó munu vér með þeim jarteinum fara, at þú munt kenna land, ef þú kemr, af várri frásǫgn, en torvelt varð oss eptir at leita hlutinum (sc. das Freysamulett), ok mega mikit atkvæði Finnunnar, því at vér hǫfu lagt oss í mikla ánauð. Þar kómu vér á land, sem þrír

firðir gengu af landnorðri ok vǫtn váru mikil fyrir innan einn fjǫrðinn. Síðan kómu vér í dal einn djúpan ok í dalnum undir fjalli einu váru holt nǫkkur; þar var byggiligr hvammr, ok þar í holtinu ǫðru var hlutrinn, ok er vér ætluðum at taka hann, þá skauzk hann í annat holtit, ok svá sem vér sóttum eptir, hljóp hann æ undan, ok nǫkkur hulða lá ávallt yfir, svá at vér náðum eigi, ok muntu sjálfr fara verða.

Solche "Reisen" und auch andere Tätigkeiten muss man sich von unserer Theorie her und auch auf Grund der speziell hierher gehörigen Quellen[335] so vorstellen, dass, während der hamr sich frei bewegt und die Seele (ob mit dem hamr identisch oder nicht) den Körper verlassen hat, dieser wie tot daliegt (zumindest sich nicht von der Stelle rührt).

Óðinn skipti hǫmum. Lá þá búkrinn sem sofinn eða dauðr, en hann var þá fugl eða dýr, fiskr eða ormr ok fór á einni svipstund á fjarlæg lǫnd at sínum ørendum eða annarra manna.
(Ynglinga saga 7, Hskr.I, 18)

Einer der vielen "Widersprüche" bei religiösen Vorstellungen ist es, wenn einerseits die Seele vom Körper getrennt ihr Wesen treibt, andererseits aber doch den Körper das gleiche Schicksal trifft wie den hamr, wenn sich diesem eine andere Macht entgegenstellt. Als Friðþjófr zwei hamhleypur den Rücken gebrochen hat[336], geschieht den "Urbildern" das Gleiche: "En er þær systr váru at seiðnum, duttu þær ofan af seiðhjallinum, ok brotnaði hryggrinn í báðum."[337] In der Þorsteins saga Víkingssonar wird Ingjalds als grimmligr göltr kämpfender hamr auf die gleiche Weise getötet; "Sáu þeir, at Ingjaldr lá þar dauðr."[338] Dem Beleg kann aber auch die Auffassung zu Grunde liegen, dass unter der "Hülle" Ingjaldr selbst mitkämpfte.
Einweiterer deutlicher Beleg:

Þá er þeir brœðr létu ór læginu, kom upp hjá skipinu hrosshvalr. Kormákr skaut til hans pálstaf, ok kom á hvalinn, ok sǫkkðisk. Þóttusk menn þar kenna augu Þorveigar. Þessi hvalr kom ekki upp þaðan í frá, en til Þórveigar spurðisk þat, at hon lá hætt, ok er þat sǫgn manna, at hon hafi af því dáit. Kormáks s. 18 (265 f.)

IV. Funktion und soziale Stellung des Schamanen

1. Der Schamane als Magier[339]

Auf wenigen Seiten Wesen und Funktion des altisländischen Zaubers abhandeln zu wollen, wäre ein undurchführbares und ohnehin überflüssiges Unterfangen. Die überaus grosse Zahl von Belegstellen und die Tatsache, dass das Thema in mehreren Monographien und Aufsätzen[340] behandelt ist, lassen es berechtigt erscheinen, hier nur ergänzend auf einige Aspekte hinzuweisen. Nachdem die schamanistischen Züge des aisl. Zaubers aus den vorigen Kapiteln schon deutlich wurden, soll jetzt an Hand von Séancenberichten und anderen Belegen die Rolle einiger Gegenstände und Verhaltensweisen - auch mit Blickrichtung auf Sibirien - besprochen werden. Zu der in Sibirien so hervorstechenden Rolle des Tanzes bei der Schamanenséance ist zu ergänzen, dass die Ältere Bósa saga 12 (45-47) uns Namen und Beschreibung einer Reihe von Zaubertänzen und Zauberweisen (mit Harfenbegleitung) überliefert: Gýgjarslag, Drömbuð, Hjarranda - hljóð, Faldafeykir, Rammaslag. Es ist also wohl dem Zufall zuzuschreiben, wenn die Quellen solche Dinge nicht öfter erwähnen; auf jeden Fall dürfen keine Schlüsse ex silentio gezogen werden.

Die wohl bekannteste und ausführlichste Stelle über aisl. Zauberpraxis möchte ich in extenso zitieren. Es handelt sich um den Besuch der Þorbjǫrg lítilvǫlva bei Þorkell auf Herjólfsnes in Grönland, Eiríks saga rauða 4 (206-208).

> Í þenna tíma var hallæri mikit á Grœnlandi; hǫfðu menn fengit lítit fang, þeir er í veiðiferðir hǫfðu farit, en sumir ekki aptr komnir. Sú kona var þar í bygð, er Þorbjǫrg hét; hon var spákona ok var kǫlluð lítil - vǫlva. Hon hafði átt sér níu systr, ok váru allar spákonur, en hon ein var þá á lífi. Þat var háttr Þorbjargar um vetrum, at hon fór at veizlum, ok buðu þeir menn henni mest heim, er forvitni var á at vita forlǫg sín eða árferð; ok með því at Þorkell var þar mestr bóndi, þá þótti til hans koma at vita, hvé nær létta myndi óárani þessu, sem yfir stóð. Býðr Þorkell spákonunni heim, ok er henni þar vel fagnat, sem siðr var til, þá er við þess háttar konum skyldi taka. Var henni búit hásæti ok lagt undir hana hœgindi; þar skyldi í vera hœnsafiðri. En er hon kom um kveldit ok sá maðr, er móti henni var sendr, þá var hon svá

> búin, at hon hafði yfir sér tuglamǫttul blán, ok var settr steinum allt í skaut ofan; hon hafði á hálsi sér glertǫlur, lambskinnskofra svartan á hǫfði ok við innan kattskinn hvít; ok hon hafði staf í hendi, ok var á knappr; hann var búinn með messingu ok settr steinum ofan um knappinn; hon hafði um sik hnjóskulinda, ok var þar á skjóðupungr mikill, ok varðveitti hon þar í tǫfr sín, þau er hon þurfti til fróðleiks at hafa. Hon hafði á fótum kálfsskinnsskúa loðna ok í þvengi langa, ok á tinknappar miklir á endunum. Hon hafði á hǫndum sér kattskinnsglófa, ok váru hvítir innan ok loðnir. En er hon kom inn, þótti ǫllum mǫnnum skylt at velja henni sœmiligar kveðjur. Hon tók því sem henni váru menn geðjaðir til. Tók Þorkell bóndi í hǫnd henni ok leiddi hana til þess sætis, sem henni var búit. Þorkell bað hana þá renna þar augum yfir hjú ok hjǫrð, ok svá hýbýli. Hon var fámálug um allt. Borð váru upp tekin um kveldit, ok er frá því at segja, hvat spákonunni var matbúit. Henni var gǫrr grautr af kiðjamjólk, ok matbúin hjǫrtu ór ǫllum kykvendum, þeim er þar váru til. Hon hafði messingarspón ok knif tannskeptan, tvíhólkaðan af eiri, ok var brotinn af oddrinn. En er borð váru upp tekin, þá gengr Þorkell bóndi fyrir Þorbjǫrgu ok spyrr, hversu henni þykki þar um at lítask, eða hversu skapfelld henni eru þar hýbýli eða hættir manna, eða hversu fljótliga hon mun vís verða þess, er hann hefir spurt hana ok mǫnnum er mest forvitni at vita. Hon kallask ekki munu segja fyrr en um morgininn eptir, er hon hafði áðr sofit um nóttina. En um morgininn, at áliðnum degi, var henni veittr sá umbúningr, sem hon þurfti at hafa til at fremja seiðinn. Hon bað ok fá sér konur þær, er kynni frœði þat, sem til seiðsins þarf ok Varðlokur hétu. En þær konur fundusk eigi. Þá var leitat at um bœinn, ef nǫkkurr kynni. Þá segir Guðríðr: "Hvárki em ek fjǫlkunnig né vísindakona, en þó kenndi Halldís, fóstra mín, mér á Íslandi þat kvæði, er hon kallaði Varðlokur." Þorkell segir: "Þá ertu happfróð." Hon segir: "Þetta er þat eitt atferli, er ek ætla í engum atbeina at vera, því at ek em kristin kona." Þorbjǫrg segir: "Svá mætti verða, at þú yrðir mǫnnum at liði hér um, en þú værir þá kona ekki verri en áðr; en við Þorkel mun ek meta at fá þá hluti til, er hafa þarf." Þorkell herðir nú at Guðríði, en hon kvezk gera mundu sem hann vildi. Slógu þá konur hring um hjallinn, en Þorbjǫrg sat á uppi. Kvað Guðríðr þá kvæðit svá fagrt ok vel, at engi þóttisk heyrt hafa með fegri rǫdd kvæði kveðit,

sá er þar var hjá. Spákonan þakkar henni kvæðit ok kvað margar þær náttúrur nú til hafa sótt ok þykkja fagrt at heyra, er kvæðit var svá vel flutt, - "er áðr vildu við oss skiljask ok enga hlýðni oss veita. En mér eru nú margir þeir hlutir auðsýnir, er áðr var ek dulið, ok margir aðrir."

Neben der genauen Schilderung äusserer Einzelheiten (Tracht mit Mütze, Stab und Zauberbeutel; Speise der Þorbjǫrg; Zaubergerüst; Gesang im Kreis) ist noch die magische Neunzahl der Schwestern und die Wirkung der Varðlokur auf margar...náttúrur (doch wohl als Hilfsgeister zu verstehen) von Bedeutung. Dass Þorbjǫrg in Ekstase gerät, erwähnt der Beleg nicht ausdrücklich, lässt sich aber aus früher zitierten vergleichbaren Berichten erschliessen. Um wahrnehmen zu können, dass "margar...náttúrur nú til hafa sótt", ist ganz sicher ein besonderer seelischer Zustand erforderlich gewesen; diesen herbeiführen zu helfen, ist ja auch der Sinn der Vorbereitungen, die natürlich - ganz im Sinn einer animistischen Ideologie - als Apparat zum Herbeilocken von Geistermächten interpretiert werden. Von da her erscheint mir auch der Streit, ob nun "Geister" (Ohlmarks) oder "der Geist" (die Seele der vǫlva: Strömbäck) herbeigelockt werden, gegenstandslos. Die gleiche Doppelheit ist auch in vielen Berichten über sibirische Schamanenséancen festzustellen.

Von Vajda (S. 471-473) wird der Z a u b e r w e t t k a m p f zu den wichtigsten Elementen des sibirischen Schamanismus gezählt. Der agonische Zug wird von ihm aber nur in einem bestimmten Sinn als konstitutiv aufgefasst: es handle sich nicht um den Kampf zwischen "guten" und "bösen" Schamanen, sondern um ein obligatorisches (periodisches) Duell. In der aisl. Überlieferung[341] scheint es sich aber ausschliesslich um die "unspezifische" Art des Wettkampfs zu handeln: der Zauberer gebraucht seine Fähigkeiten, um seine Ziele auch gegenüber einem andern Zauberer zu erreichen. Allenfalls wäre bei Thors Ostfahrten an periodisch wiederkehrende Kämpfe zu denken[342].

Ein Beleg aus der Landnámabók - Hauksb. 309 (109) sei zitiert:

Dvfþakr i Dvfþaks hollti var leysingi þeira brœðra. hann var hamramr miok ok sva var Storolfr Hængs s(vn). hann bio þa at Hvali. Þa skilði a vm beitingar. þat sa vfreskr maðr vm nott at biornn mikill geck fra Hvali en griðvngr fra Dvfþacs hollti ok fvndvz a Storolfs velli ok genguz at reiðir ok matti biornin meira. vm

morgininn var þar dalr eftir er þeir hofðv fvndiz sem vm væri snvit iorðinni ok heitir þat nv Olldv grof. baðir varv þeir meiddir ok lagv i reckiv.

Während hier Stórólfr der Sieger ist (matti biornin meira), macht die Überlieferung der Flat.[343] ihn zum Verlierer: "at Dufþakr yrði Stórólfi at bana".

Da auch die gegenständlichen Hilfsmittel des Zauberers in einer Monographie (Eggers) behandelt sind, brauche ich auch hier nur einiges herauszugreifen. Die Rolle der Kopftracht wurde schon gestreift. Auf eine besondere Bedeutung des Gürtels könnte die megingjǫrð des Gottes Þórr hinweisen: "Annan grip á hann beztan, megingjarðar, ok er hann spennir þeim um sik, þá vex honum ásmegin hálfu."[344] Was den Ausdruck drepa á vétt (vett) der Lokasenna 24 (Kuhn S. 101) betrifft, so kann die Bedeutung "Trommel" sich nur auf das drepa "schlagen" stützen - was vétt (vett) war, bleibt unsicher[345].

Es sind jetzt noch Zauberstab und Zaubergerüst (seiðhjallr) zu erörtern. Die Bezeichnung vǫlva bedeutet ja eigentlich "Stabträgerin"; der Gegenstand war also so wichtig, dass er die Funktion seines Trägers charakterisierte. Die Edda und Snorri überliefern vier Namen des Zauberstabes: gambanteinn[346], tamsvǫndr[347], lævateinn[348] und Gríðarvölr[349]. Der Kontext deutet bei lævateinn auf Unterweltsbeziehungen (en hann gørði Loptr rúnom / fyr nágrindr neðan) und bei gambanteinn auf Ekstase (gaf hann mér gambantein, / en ec vélta hann ór viti. Hárbarðzljóð 20 - Kuhn S. 81). Das Wort vǫlr selbst bedeutet nur noch "Stab" im allgemeinen. Für seine ursprüngliche Bedeutung ist seiðstafr eingetreten. Auch der sibirische Schamane besass einen Stab[350], der Beziehungen zu Hilfsgeistvorstellungen[351] und zur Unterwelt[352] aufweist. Wenn man in diesem Zusammenhang von Pfählen mit Pferdeköpfen liest, denkt man sofort an die bekannten Neidstangen[353].

In der Egils saga 57 (171) heisst es:

Hann tók í hǫnd sér heslistǫng ok gekk á bergsnǫs nokkura, þá er vissi til lands inn; þá tók hann hrosshǫfuð ok setti upp á stǫngina. Síðan veitti hann formála ok mælti svá: "Hér set ek upp níðstǫng, ok sný ek þessu níði á hǫnd Eiríki konungi ok Gunnhildi drottningu," - hann sneri hrosshǫfðinu inn á land - "sný ek þessu níði á landvættir þær, er land þetta byggva, svá at allar fari þær villar vega, engi hendi né hitti sitt inni, fyrr en þær reka Eirík

konung ok Gunnhildi ór landi." Síðan skýtr hann stǫnginni niðr í bjargrifu ok lét þar standa; hann sneri ok hǫfðinu inn á land, en hann reist rúnar á stǫnginni, ok segja þær formála þenna allan.

Die Übereinstimmung mit den sibirischen Belegen (gegenständliche "Hilfsgeistvorstellung") ist deutlich.

Über das Zaubergerüst (seiðhjallr) handelt Vilhelm Kiil in einem wichtigen Aufsatz (s. Lit.-Verz.). Die Grundtendenz der Abhandlung, den seiðhjallr mit Unterweltsvorstellungen zu verbinden, ist berechtigt und ihre Durchführung auch geglückt - auch ohne Kenntnis Kiils ist die Parallelität zu dem sibirischen Begräbnisgerüst[354] und dem Schamanenstuhl[355] auffällig. Der Deutung (S. 101) der rǫkstólar der Vsp. 6 (Kuhn S. 2) als seiðhjallr braucht man aber nicht zuzustimmen, ebensowenig der Interpretation eines Gegenstandes auf dem Teppich von Bayeux[356]. Kiil schiesst, indem er bei jedem Stuhl eine Beziehung zum Tod sucht, sicher über das Ziel hinaus.

Zu den Belegen des seiðhjallr selbst[357] ist zu sagen, dass sie nur allgemeine Auskunft über die Funktion und gar keine Information über seine Gestalt geben. Zwei Beispiele[358]:

> Síðan lét Kotkell gera seiðhjall mikinn; þau fœrðusk þar á upp ǫll; þau kváðu þar harðsnúin frœði; þat váru galdrar.
>
> ...sáu þeir hús eitt, var þangat at heyra ill læti, er þeir frömðu seiðit. Gengu þeir síðan inní húsit, ok sjá þar hjall háfan, ok undir fjóra stólpa. Möndull fór inn undir hjallinn, ok reist þeim seiðvillur með þeim atkvæðum, at þeim hrifi sjálfum seiðmönnum; gengu þeir síðan úti skóginn, ok námu (staðar) um hríð, en seiðmönnum brá svá við, at þeir brutu ofan seiðhjallinn, hlupu í fen eða sjó, en sumir fyrir björg ok hamra, ok drápu sik allir með þessum hætti.

Vom "Nornenstuhl" der Sólarljóð war schon früher die Rede.

Der Zusammenhang zwischen Zauber- und Begräbnisgerüst verdient festgehalten zu werden. Man könnte die Hypothese aufstellen, dass sich der seiðhjallr aus dem Grabgerüst[359] entwickelte. Auch auf dem Zaubergerüst liegt ja der Schamane in Ekstase wie tot da. Es muss natürlich hervorgehoben werden, dass kein einziges Zeugnis ein solches Liegen auf dem seiðhjallr expressis verbis erwähnt. Nach allem, was wir über Ekstase aus altisländischen und anderen Quellen wissen, muss es aber doch als wahrscheinlich betrachtet werden.

Die s o z i a l e S t e l l u n g des Magiers ist ganz uneinheitlich, je nachdem er der Gemeinschaft nach der Ansicht der in ihr Massgeblichen nützt oder schadet. Þorbjǫrg lítilvǫlva wird überall gern gesehen, während etwa Rǫgnvaldr réttilbeini nach der Haralds saga hárfagra 34 (Hskr.I, 138 f.) mit 80 weiteren Zauberern verbrannt wird.

2. Der Schamane als Dichter

Dass die Verbindung zwischen Dichtung und Ekstase ursprünglich sehr eng war, ja dass Ekstase eine Vorbedingung des Dichtens darstellte, geht schon aus dem Mythos von der Erwerbung des Dichtermets hervor[360], der hier nicht behandelt zu werden braucht[361]. Das Wort óðr bedeutet ja geradezu "Ausser-sich-Sein, Ekstase". Möglicherweise deutet die Bedeutung von þulr und þylja auf ein undeutliches und langatmiges Dahinmurmeln[362]. Bei Berichten über sibirische Séancen wird öfter beklagt, dass man den Schamanen in Ekstase nicht verstehe und dass sein Gesang gar nicht enden wolle. Überhaupt sind in Sibirien öfter Berichte über die Entstehung des Schamanentums gleichzeitig solche über das Aufkommen der Dichtung. Bei den Ainu wird die Poesie als Geschenk des Adlers angesehen[363].

Mit den ekstatischen Elementen sind jedoch die schamanistischen Züge der Dichtung nicht erschöpft. Magische Wirkung der Poesie z.B. ist öfter bezeugt. Als Egill das Sonatorrek gedichtet hat, heisst es Egils saga 78 (256): "Egill tók at hressask, svá sem fram leið at yrkja kvæðit". Ob dieses hressask aus dem Trost eines exegi monumentum oder, um im aisl. Bereich zu bleiben, hlóðk lofkǫst[364] zu erklären ist? Ich glaube nicht. Die Deutung der Stelle entscheidet aber auch nicht über den Glauben an die magische Wirkung der Dichtung. Gunnarr vermag durch seinen Harfenschlag die Schlangen zu besänftigen[365]. Dafür, was beim Aufsagen von Strophen alles geschehen kann, gibt der Þorleifs þáttr jarlsskálds 5 (222 f.) ein anschauliches Beispiel:

> En er á leið kvæðit, þá bregðr jarli nǫkkut undarliga við, at óværi ok kláði hleypr svá mikill um allan búkinn á honum ok einna mest um þjóin, at hann mátti hvergi kyrr þola, ok svá mikil býsn fylgdi þessum óværa, at hann lét hrífa sér með kǫmbum, þar sem þeim kom at; en þar sem þeim kom eigi at, lét hann taka strigadúk

ok ríða á þrjá knúta ok draga tvá menn milli þjóanna á sér. Nú tók jarli illa at geðjast kvæðit ok mælti: "Kann þinn heljarkarl ekki betr at kveða, því at mér þykkir þetta eigi síðr heita mega níð en lof, ok lát þú um batna, ella tekr þú gjǫld fyrir." Karl hét góðu um ok hóf þá upp vísur, ok heita Þokuvísur ok standa í miðju Jarlsníði, ok er þetta upphaf at:

3. Þoku dregr upp it ytra,
él festist it vestra,
mǫkkr mun náms, af nǫkkvi,
naðrbings kominn hingat.

En er hann hafði úti Þokuvísur, þá var myrkt í hǫllinni, ok er myrkt er orðit í hǫllinni, tekr hann aptr til Jarlsníðs, ok er hann kvað inn efsta ok síðasta þriðjung, þá var hvert járn á gangi, þat er í var hǫllinni, án manna vǫldum, ok varð þat margra manna bani. Jarl fell þá í óvit, en karl hvarf þá í brott at luktum dyrum ok óloknum lásum, en eptir af liðit kvæðit minnkaði myrkrit ok gerði bjart í hǫllinni.

Von der Beziehung zu Óðinn abgesehen, gibt es auch andere Berichte, wie jemand die Dichtergabe erwirbt. In Handschriften der grossen Óláfs saga helga (S. 707: Bæjarbók, 61) wird überliefert, dass Sighvatr Skalde wird, indem er den Kopf eines grossen Fisches isst, "þviat vit huers kuikendis er i hǫfdi folgit". Einen wichtigen Beleg, der die Dichtung in Verbindung mit der Ekstasetechnik des sitja á haugi bringt, enthält wiederum der Þorleifs þáttr jarlsskálds (Kap. 8, S. 227 - 229):

Sauðamaðr...hét Hallbjǫrn ok var kallaðr hali. Hann vandist optliga til at koma á haug Þorleifs ok svaf þar um nætr ok helt þar nálægt fé sínu. Kemr honum þat jafnan í hug, at hann vildi geta ort lofkvæði nokkurt um haugbúann, ok talar þat jafnan, er hann liggr á hauginum, en sakir þess at hann var ekki skáld ok hann hafði þeirar listar eigi fengit, fekk hann ekki kveðit, ok komst aldri lengra áfram fyrir honum um skáldskapinn en hann byrjaði svá:

Hér liggr skáld,

en meira gat hann kveðit ekki. Þat var eina nátt sem optar, at hann liggr á hauginum ok hefir ina sǫmu iðn fyrir stafni, ef hann gæti aukit nǫkkut lóf um haugbúann. Síðan sofnar hann, ok eptir þat sér hann, at opnast haugrinn, ok gengr þar út maðr mikill vexti ok vel

búinn. Hann gekk upp á hauginn at Hallbirni ok mælti: "Þar liggr (þú), Hallbjǫrn, ok vildir þú fast í því, sem þér er ekki lánat, at yrkja lof um mik, ok er þat annathvárt, at þér verðr lagit í þessi íþrótt, ok munt þú þat af mér fá meira en vel flestum mǫnnum ǫðrum, ok er þat vænna, at svá verði, ella þarftu ekki í þessu at brjótast lengr. Skal ek nú kveða fyrir þér vísu, ok ef þú getr numit vísuna ok kannt hana, þá er þú vaknar, þá munt þú verða þjóðskáld ok yrkja lof um marga hǫfðingja, ok mun þér í þessi íþrótt mikit lagit verða. " Síðan togar hann á honum tunguna ok kvað vísu þessa:

Hér liggr skáld, þat er skálda
skǫrungr var mestr at flestu;
naddveiti frák nýtan
níð Hákoni smíða.
Áðr gat engr né síðan
annarra svá manna,
frægt hefir orðit þat fyrðum,
férán lokit hánum.

"Nú skaltu svá hefja skáldskapinn, at þú skalt yrkja lofkvæði um mik, þá er þú vaknar, ok vanda sem mest bæði hátt ok orðfæri ok einna mest kenningar." Síðan hverfr hann aptr í hauginn, ok lýkst hann aptr, en Hallbjǫrn vaknar ok þykkist sjá á herðar honum. Síðan kunni hann vísuna ok fór síðan til byggða heim með fé sitt eptir tíma ok sagði þenna atburð. Orti Hallbjǫrn síðan lofkvæði um haugbúann ok var it mesta -skáld ok fór útan fljótliga ok kvað kvæði um marga hǫfðingja ok fekk af þeim miklar virðingar ok góðar gjafir...

Die soziale Stellung des Dichters war also eine sehr angesehene. Saxo[366] berichtet sogar, dass ein Gedicht zur Verherrlichung des toten Frotho III von den den Dänen mit der Königswürde belohnt wurde.

3. Der Schamane als Krieger (berserkr)

Darüber, ob die in aisl. Quellen recht oft[367] auftauchende Kriegerbezeichnung berserkr "Barhäuter" oder "Bärenhäuter" bedeutet, d.h. ob sie zum Adj. berr "nackt" oder zur Sippe von ahd. bero, ae. bera, an. bersi "Bär" gehört, herrscht keine Einmütigkeit. Ich möchte mich auf Grund des Überblicks über die aisl. Belegstellen für den "Bärenhäuter" entscheiden. Die Stelle, die öfter als Zeugnis für die Nacktheit der Berserker angeführt wird, Ynglinga saga 6 (Hskr. I, 17), lautet:

...en hans (sc. Odins) menn fóru brynjulausir ok váru galnir sem hundar eða vargar, bitu í skjǫldu sína, váru sterkir sem birnir eða griðungar. Þeir drápu mannfólkit, en hvártki eldr né járn orti á þá. Þat er kallaðr berserksgangr.

"Fara brynjulausir" muss keineswegs Nacktheit bedeuten; es heisst nur, dass die Berserker eben keine Rüstung im üblichen Sinne tragen. Snorri überliefert auch den ältesten schriftlichen Beleg für Berserker, eine Halbstrophe des Þorbjǫrn hornklofi[368]:

Grenjuðu berserkir,
Guðr vas þeim á sinnum,
emjuðu ulfheðnar
ok ísǫrn dúðu.

"Grenjuðu berserkir" und "emjuðu ulfheðnar" sind sicher als parallele Ausdrucksweisen aufzufassen, so dass ulfheðnar "Wolfshäuter" ebenso wie "Bärenhäuter" den Krieger in Tiergestalt bezeichnet. Die Prosaquellen, die berserkir und ulfheðnar gleichsetzen, gehen auf Þorbjǫrn zurück:

...ok þeir berserkir, er Úlfheðnar váru kallaðir; þeir hǫfðu vargstakka fyrir brynjur... Vatnsd. 9 (24)

...þá hét konungr á berserki sína til framgǫngu; þeir váru kallaðir úlfheðnar, en á þá bitu engi járn; en er þeir geystusk fram, þá helzk ekki við. Grett. 2 (5)

Dass ein Zusammenhang zwischen beiden "Typen" bestand, ergibt sich aber schon aus der zitierten Halbstrophe und aus dem Vorkommen des Namens Úlfheðinn für Personen, die als hamrammr gelten.
Welche Eigenschaften schreiben die Quellen den Berserkern zu? Die Schilderungen der Berserkerwut (berserksgangr) sind meist recht

stereotyp und könnten daher den Verdacht bloss literarischer Tradition aufkommen lassen. Solche Traditionen wird es wohl auch gegeben haben; eine reale Grundlage war aber sicherlich vorhanden; dafür sprechen Bilddenkmäler[369] und auch die Typologie der Erscheinung, die es gestattet, sie in den grösseren Zusammenhang der Ekstase einzuordnen.
Zunächst würde man daran denken, die handgreifliche Wut der Berserker eher unter die Techniken der Ekstaseerregung als unter die Ekstase (im strengen Sinn) selbst einzuordnen. Es ist aber zu bedenken, dass auch z.B. beim höchst erregten Tanz des sibirischen Schamanen Ekstaseerregung und Ekstase selbst ineinander übergehen und gar nicht zu trennen sind[370]. Auch könnte man einwenden, dass das, was da so wild kämpft, gar nicht die Person des Berserkers, sondern nur seine Erscheinungsform ist. Obwohl manche Belege[371] darauf hindeuten, machen die meisten Stellen in dieser Hinsicht doch einen durchaus "realen" Eindruck. Solche "Widersprüche" sollte man aber nicht verabsolutieren! Aus dem Kult ist die Tatsache bekannt, dass "nur" geglaubte Realität "imitiert" wird; warum sollte solche Imitation im kriegerischen Bereich nicht auch vorgekommen sein - konnte man doch dadurch seine "Macht" steigern, dass man diejenigen nachahmte, von denen man glaubte, sie besässen übernatürliche Kräfte. Dass die Überlieferung Beispiele für Kämpfe in Tiergestalt bei "gleichzeitigem" Zu-Hause-Sitzen bietet, haben wir ja gesehen[372].
Einige Beispiele für die konventionelle Art der Berserkerschilderung:

...þá kom á hann berserksgangr, tók hann þá at grenja illiliga ok beit í skjǫld sinn. Egils s. 64 (2o2)

Þeir gengu berserksgang ok váru þá eigi í mannligu eðli, er þeir váru reiðir, ok fóru galnir sem hundar ok óttuðusk hvárki eld né járn. Eyrbyggja s. 25 (61)

Þeir grenjuðu sem hundar ok bitu í skjaldarrendr ok óðu eld brennanda berum fótum. Vatnsdœla s. 46 (124)

...tók hann þá at grenja hátt ok beit í skjaldarrǫndina ok setti skjǫldinn upp í munn sér ok gein yfir hornit skjaldarins ok lét allólmliga. Grettis s. 4o (136)

Berserkrinn mælti: Eigi muntu þora at berjaz við mik, ef þú sér íþróttir mínar: ek geng berum fótum um eld brennanda ok ek læt fallaz berr á saxodd mín, ok sakar mik hvárki. Kristni s. 9 (29)

Maðr heitir Moldi; hann er víkingr eða hálfberserkr, ef svá vill kalla; þeir eru tólf saman... Molda bíta eigi járn; þeir vaða eld ok bíta í skjaldarrendr... gengu síðan inn í hǫllina tólf saman ok óðu þegar eldana ok bitu í skjaldarrendr. Svarfdœla s. 7 (142 f.)

Der letzte Beleg zeigt schon Unsicherheit, was eigentlich ein Berserker sei. In späten Quellen ist die Verwirrung noch grösser; Berserker treten in Massen auf und gehen in noch gewaltigeren Massen unter:

Hann hefir með sér allra handa lýð, Blámenn ok tröll ok berserki ok risa ok dverga ok annat fýtonsandafólk. Hjálmtérs s. 3 (457)

Öfter wird erwähnt, dass Berserker ihrem Gegner die Gurgel durchbeissen[373]. Auf Ekstase könnte die totenartige Blässe mancher Berserker deuten[374]. Als Krankheit erscheint der Berserksgang in der Vatnsdœla saga[375]:

Á Þóri kom stundum berserksgangr; þótti þat þá með stórum meinum um þvílíkan mann, því at honum varð þat at engum frama.

Es handelt sich hier also nicht um echte Ekstase, sondern um Besessenheit. Eine gewisse Veranlagung spielt ja auch im nordeurasischen Schamanismus eine Rolle[376].

Die Quellen haben jedoch auch Züge bewahrt, die das Verhalten des Berserkers als ursprünglich echte Ekstase kennzeichnen. Hierzu zählt vor allem die schon behandelte Tiergestalt, die durch hamrammr angedeutet wird, und die grosse Mattigkeit beim Abklingen der Berserkerwut, die mit dem Gähnen am Ende der Ekstase zu vergleichen ist. Zwei Beispiele[377]:

Berserkirnir gengu heim um kveldit ok váru móðir mjǫk, sem háttr er þeira manna, sem eigi eru einhama, at þeir verða máttlausir mjǫk, er af þeim gengr berserksgangrinn.

Svá er sagt, at þeim mǫnnum væri farit, er hamrammir eru, eða þeim, er berserksgangr var á, at meðan þat var framit, þá váru þeir svá sterkir, at ekki helzk við þeim, en fyrst, er af var gangit, þá váru þeir ómáttkari en at vanða. Kveld-Úlfr var ok svá, at þá er af honum gekk hamremmin, þá kenndi hann mœði af sókn þeiri, er hann hafði veitt, svá at hann lagðisk í rekkju.

Eine wichtige Stütze für den ursprünglich streng ekstatischen Charakter des Berserkers gibt eine Schilderung bei Saxo[378]:

Ubi cum Starcatherus ministrorum more mensas convivis obsitas præteriret, præmemorati novem plenis deformitatis gestibus torvos

ore fremitus dantes ac more scænico decursantes in pugnam se mutua adhortatione firmabant. Sunt qui eos venienti athletæ sævientium canum exemplo oblatrasse perhibeant. Quibus Starcatherus increpatis, quod adulterino oris habitu ridiculam sibi formam consciscerent patulisque buccarum rictibus lascivirent, taliter effeminatorum dissolutam mollitiem intemperantiæ suæ luxum deducere prædicabat. Interrogatus igitur, an ei dimicandi virtus suppeteret, non unum tantum, verum quotlibet admissos excipiendi certissimas sibi vires exstare respondit.

So scheint es nach allem doch berechtigt, den Berserker in den Zusammenhang der vorliegenden Arbeit einzuordnen.

4. Der Schamane als "Handwerker"
(Der Schmied[379] und das Eisen)

Dass in der altnordischen Überlieferung vor allem die Zwerge als gute Schmiede gelten, ist bekannt[380]. Die Verbindung des Schmiedens mit magischen Kenntnissen und Weisheit ist jedoch keineswegs auf die Zwerge beschränkt. Die Götter selbst zimmern zu Beginn der Welt Essen, schmieden Zangen und Werkzeuge:

Hittuz æsir á Iðavelli,
þeir er hǫrg oc hof há timbroðo;
afla lǫgðo, auð smíðoðo,
tangir scópo oc tól gorðo. Vsp. 6 (Kuhn S. 2)

Þar næst lögðu þeir afla, ok þar til gerðu þeir hamar ok taung ok steðja, ok þaðan af öll tól önnur, ok því næst smíðuðu þeir málm, ok stein ok tré, ok svá gnógliga þann málm er gull heitir, at öll búsgögn höfðu þeir af gulli... Gylfag. 14 (SnE I, 62)

Der geheimnisvolle Zauber der Metallarbeit, ein Erbe aus der Zeit der Entdeckung der Metalle, ist hier wie auch bei den Überlieferungen über schmiedende Zwerge noch zu spüren.

Alte Tradition wird so auch hinter einer Bemerkung Saxos[381] stehen, Othinus habe sich am Hofe des Königs der Rutheni (des Vaters der Rinda) als Schmied ausgegeben und das Handwerk auch ausgeübt. Im Bild des mit seinem Hammer dreinschlagenden Gottes Þórr finden sich

ebenfalls Reste einer alten "Schmiedemythologie"[382]. Auch Könige gelten als gute Schmiede, so Olaf der Heilige[383] und der legendäre Schwedenkönig Buðli[384]. Der bekannteste Schmied der an. Überlieferung ist Vǫlundr; sein Name ist sogar zu einem Appellativum für ausgezeichnete Schmiede geworden:

Viðga var svn velenz þess er væringiar kalla volvnd firir hagleics sakar. Þiðreks s. 3o2 (I, 36o)

Frödi k(ongur) atti tuo smidi er vǫlundar voru at hagleik...
Hrólfs s. kraka 3 (13)

Auf die Überlieferung um Vǫlundr werde ich am Ende des Kapitels noch kurz eingehen.

Nach diesen Belegen sollte man annehmen, dass die soziale Stellung des Schmiedes, wie sie uns in der aisl. Überlieferung entgegentritt, eine hervorragende war.

Das ist aber nicht der Fall. Obwohl der Schmied einerseits ins Mythische erhoben wurde, zeigen andererseits die Quellen, wenn es konkret um seine gesellschaftliche Stellung geht, eine zunächst merkwürdig anmutende Geringschätzung. Als König Haraldr Sigurðarson seinem Skalden Þjóðólfr befiehlt, über den Streit zwischen einem Kürschner und einem Schmied zu dichten, weigert sich der Skalde mit der Begründung "Óskylt er þat, herra" und ist erst besänftigt, als der König den Vorschlag macht, den Kampf ins Mythische zu erheben: "látt annan vera Geirrǿð jǫtun, en annan Þór."[385]

Der Schmied, der seine Augen zur Tochter des dänischen Königs Ingellus erhebt, wird von Starcatherus wegen dieser Überheblichkeit gestraft[386].

Viðga weist den Schmiedeberuf mit Entrüstung von sich:

Firir sakar mins moðernis þa vili gvð at min hond komi aldregi a hamar scapt ne atangar arm. Þiðreks s. 137 (I, 133)

Diese Ambivalenz der Stellung des Schmiedes erklärt sich m.E. einerseits schon aus einer späten aristokratischen Distanz, andererseits wohl auch aus dem Unheimlichen, mit dem der Schmied auf Grund seiner magischen Kenntnisse behaftet war. Die Verbindung Schmied - Zauberer ist keineswegs nur aus der Überlieferung um schmiedende Zwerge und um Vǫlundr zu erkennen. Einige Beispiele: Skalla-Grímr, der Sohn des hamrammr Kveld-Úlfr, war ein geschickter Schmied: "hann var hagr maðr á tré ok járn ok gerðisk inn mesti smiðr."[387] Die Schmiedewerkzeuge

werden auch mit ihm begraben[388]. Der durch seine vielen Träume als besonders "ekstaseempfänglich" zu bezeichnende Gísli ist nach seiner Saga 8 (28) "allra manna hagastr". Ein Pflegesohn des Zauberers Þorbjǫrn Stígandi, Hersteinn, gilt als guter Schmied[389]. Die Þorgríma smiðkona der Harðar saga 3 (121) ist zauberkundig. In der Gísla saga 11 (37 f.) schmiedet der Zauberer Þorgrímr nefr das Schwert Grásíða um. Smiðr, ein "Schüler" der Busla, verrichtet in der (Älteren) Bósa saga alle möglichen magischen Grosstaten[390]. Die Landnámabók - Hauksb. 191 (75) - schildert eine Episode, in der die Zauberin Geirhildr von einem iarnsmiðr namens Steinroðr überrascht und offenbar auch besiegt wird. Von Bjǫrn, dem Sohn des Schmiedes Molda-Gnúpr, wird berichtet, er habe mit einem bergbúi félag geschlossen[391].

Eine enge Beziehung des Schmiedes zum Schamanen ist auch für Nordeurasien charakteristisch[392]. "Schmiede und Schamanen stammen aus dem gleichen Nest[393]", sagt ein jakutisches Sprichwort[394]. Wenn der burjatische Schamane die neun himmlischen Schmiedegeister anruft, singt er: "In eurer Schmiede befinden sich eure kräftigen Zauber, in euren Blasebälgen eure wunderbaren Zauber"[395].

Magische Kräfte hat nicht nur der Schmied, sondern auch das Metall, das er bearbeitet, vor allem das Eisen. Auch diese Anschauung wird zumindest auf die "Entdeckung" des Eisens zurückgehen. In Sibirien ist Eisen vor allem das Material, aus dem "jenseitige" Gegenstände verfertigt sind, etwa die Häuser in der Unter- und Oberwelt[396] oder Körperteile dämonischer Wesen und Tiere[397]. Nur das Eisenskelett des Schamanen hat Zutritt zur Oberwelt[398]. Ein Schlag mit einem Eisenhammer kann Wiederauferstehen bewirken[399]. Von grosser Bedeutung ist die Ansicht, dass sich Dämonen vor Eisen fürchten[400]. Auch bei den russischen Lappen haben die Geister vor Eisen grosse Furcht und können durch Eisen verjagt werden[401]. Eisen als "Jenseitsattribut" spielt schliesslich bei der schamanischen Zerstückelungsvision und bei der Schamanentracht eine Rolle[402].

Manche dieser Vorstellungen finden wir auch in der aisl. Überlieferung wieder. Zu der Gruppe "Eisen als Jenseitsattribut" könnte man etwa Thors Eisenhandschuhe[403], die Eisenschuhe des Gottes Víðarr[404], die eiserne Behausung des Fáfnir[405] sowie eiserne Klauen und Schnäbel dämonischer Wesen[406] zählen. Ob die Eisenstangen der Riesen[407] hierher gehören, ist zweifelhaft. Berserker und Zauberer haben öfter mit

járn- zusammengesetzte Namen, die jedoch nicht ihr Privileg sind. Von Bjúgvǫr und Listvǫr, die in den Sólarljóð 76 (Skj. B I, 647 f.) "organs stóli á" sitzen (wir entsinnen uns der Deutung Kiils als órgangs stóll "Todesstuhl"), heisst es in der gleichen Strophe:

...járna dreyri
fellr ór nǫsum þeim...

Von diesem Aspekt her, den Kiil nicht berücksichtigt hat, scheint seine Deutung weiter gestützt zu werden.
"Jenseitig" ist ganz gewiss auch der járnviðr der Vǫluspá 4o (Kuhn S. 9):

Austr sat in aldna í Iárnviði
oc fœddi þar Fenris kindir...

Snorri[408] interpretiert die Halbstrophe:

Gýgr ein býr fyrir austan Miðgarð, í þeim skógi er Járnviðr heitir; í þeim skógi byggja þær tröllkonur er Járnviðjur heita. En gamla gýgr fæðir at sonum marga jötna, ok alla í vargs líkjum...

Járnviðja als Hexenbezeichnung kommt auch in einer Strophe des Eyvindr skáldaspillir[409] vor.
Jenisseische Schamanengesänge kennen übrigens einen in der Oberen Welt wachsenden unverwüstlichen Eisenwald[41o].
Von der Macht des Eisens gegen Dämonen gibt vielleicht noch die Helgaqviða Hiǫrvarðzsonar 13 (Kuhn S. 144) Kunde. Atli spricht dort zur Hexe Hrímgerðr:

Helgi hann heitir, enn þú hvergi mátt
vinna grand grami;
iárnborgir ro um ǫðlings flota,
knegoð oss fálor fara.

Das Wort iárnborgir kommt sonst in der an. Überlieferung nicht vor; es sind sicher eiserne Beschläge gemeint. Eisen ist hier nicht nur einfach als "stabiles" Material zitiert, sondern eben auch für fálor undurchdringlich, d.h. gegen Zauber gefeit.
Kehren wir jetzt wieder zu den Überlieferungen um zauberkundige Schmiede zurück. Viele Einzelheiten der Überlieferung um Vǫlundr weisen auf Schamanismus. Der zauberkundige Schmied Vǫlundr ist Sohn des Finnenkönigs und wohnt in Úlfdalir[412]. Strr. 13 und 32 der Vǫlundarqviða (Kuhn S. 119. 122) bezeichnen ihn als vísi álfa "Albenfürst"[413]. Die Fähigkeit, zu fliegen, wird, wie von Vǫlundr in der Vkv. 29 (Kuhn S. 122), auch von vielen Schamanen überliefert[414]. Ein

dem Zauberwettkampf entsprechender Schmiedewettkampf (mit dem "bestallten" Schmied Amilias) wird auch von Vǫlundr/Velent überliefert: es ist die bekannte Episode um die drei Schwerter (vor allem Mimung), die im Fluss treibende Wollflocken zerschneiden[415]. Mimung macht dann auch dem Amilias den Garaus[416]. Möglicherweise war der ursprüngliche Gegner Wielands der Zwerg Reginn[417], der ja auch in der Þiðreks saga 99 - lo2 (I, 93 - 97) sein Schmiedewerkzeug stiehlt. Reginn ist der Bruder des Schmiedes Mimir, bei dem Velent in die Lehre gegangen ist[418]. Wenn de Vries (I, 246) meint: "Es scheint wohl empfehlenswert, diesen mythischen Schmied von den skandinavischen Figuren zu trennen" (unter "skandinavischen Figuren" versteht er Mimir/Mímr[419]), so kapituliert er wie alle Forscher, soweit ich sehe, vor dem Problem eines sachlichen Zusammenhangs. Aber zumindest die Bedeutung des Namens (Sippe von ndl. mijmeren, lat. memor) verbindet doch den Schmied mit dem riesenhaften Wesen der an Überlieferung. Man muss die Kapitulation der Forschung vor einem angeblich nicht zu erkennenden sachlichen Zusammenhang nicht unterschreiben! Schamanistische Züge des skandinavischen Mímir sind deutlich: Kopfzauber[42o], Beziehung zum Weltbaum[421] und zum Weisheit spendenden Met[421] (Ekstase!). Ein Zusammenhang mit der südgermanischen Überlieferung konnte nur deshalb nicht gesehen werden, weil man die religiöse Bedeutung des Schmiedes nicht erkannt hatte. Auch der Schmied hat ja schamanistische Züge! Und so bietet der Begriff des Schamanismus überhaupt die einzige Möglichkeit, die g e s a m t e Mimir - Überlieferung auch sachlich zu vereinigen: der südlichere Teil der Germania hat nur die "handwerkliche" Seite des Schamanen Mimir bewahrt.

5. Der Schamane als Gott

Die schamanistischen Züge im Bild des Gottes Óðinn gehören zum gesicherten Bestand der Forschung.[422] Schon aus dem Namen des Gottes ergibt sich, dass die Ekstase als kennzeichnend für sein Wesen angesehen wurde. Ein eigener Abschnitt über Óðinn innerhalb der vorliegenden Arbeit erhält daher seine Berechtigung nicht aus der Forschungssituation, sondern allenfalls aus dem Gesamtzusammenhang und aus Symmetriegründen: die Göttlichkeit ist der höchste Rang eines Schamanen. Ich werde daher im folgenden nur einige Bemerkungen zusammenfassen-

der Art machen.
Als wichtiges Element des Schamanismus[423] hatten wir die Tierverwandlung erkannt. Sie ist für Óðinn in reichem Masse bezeugt[424]. Gleiches gilt für die Beziehung des Gottes zur Magie[425] und zum Tod[426]. Als chthonischer Zug ist wohl auch die Verhüllung und die Einäugigkeit zu betrachten (Einzahl als generelles Jenseitsattribut). Verbindungen zu der speziellen Ekstasetechnik der ergi scheinen in Spuren bewahrt zu sein:

Enn þic síða kóðo Sámseyo í,
oc draptu á vétt sem vǫlor;
vitca líki fórtu verþióð yfir,
oc hugða ec þat args aðal. Lokasenna 24 (Kuhn S. 1o1)

Auf "weibisches" Verhalten (Geschlechtswechsel?) spielen deutlich die Formulierungen sem vǫlor und args aðal an. Vitca líki "in Gestalt (Weise) eines Zauberers (vitki m.)" passt durchaus zum Kontext, da ergi ja zum seiðr gehörte. Änderung in vitko (zu einem - nicht bezeugten - Fem. *vitka "Zauberin")[427] scheint mir nicht erforderlich. Odins Raben Huginn und Muninn[428] könnte man "schamanistisch" als vogelgestaltige Hilfsgeister[429] oder sogar als Seelen des in Ekstase Daliegenden[43o] deuten.
Die verbreitetste Form des Odinsopfers ist das Hängen[431]. Es ist unmöglich, zu entscheiden, ob das Hängeopfer a n Óðinn oder das "Selbstopfer" des Gottes "ursprünglicher" ist. Von der Typologie her würde ich es allerdings als nicht unwahrscheinlich ansehen, dass das Hängeopfer anderer eine kultische Imitation des (schon nicht mehr ganz verstandenen, also beträchtlich älteren) Mythos vom hängenden Gott darstellt. Einen Beweis für diese Ansicht, die im übrigen wegen ihrer Ableitung einer kultischen Erscheinung aus einer mythischen Überlieferung auf Widerspruch stossen könnte, muss ich freilich schuldig bleiben.
Die in Frage kommende Stelle, Hávamál 138-141 (Kuhn S. 4o), lautet:

Veit ec, at ec hecc vindgameiði á
nætr allar nío,
geiri undaðr oc gefinn Óðni,
siálfr siálfom mér,
á þeim meiði, er mangi veit,
hvers hann af rótom renn.

Við hleifi mic sældo né við hornigi,
nýsta ec niðr;
nam ec upp rúnar, œpandi nam,
fell ec aptr þaðan.
Fimbullióð nío nam ec af inom frægia syni
Bǫlþors, Bestlo fǫður,
oc ec drycc of gat ins dýra miaðar,
ausinn Óðreri.
Þá nam ec frævaz oc fróðr vera
oc vaxa oc vel hafaz;
orð mér af orði orðz leitaði,
verc mér af verki vercs leitaði.

Möglich, aber nicht sicher ist es, dass es der Weltbaum war, an dem Óðinn hing[432]. Eine christliche Deutung des Mythos, wie sie erst neuerdings wieder von Konstantin Reichardt (s. Lit.-Verz.) zur Diskussion gestellt wurde (gestützt u.a.auf ein poetisches Fragment von der shetländischen Insel Unst, zit. bei Gering Eddakomm. I S. 149), scheint mir abwegig zu sein. Die Übereinstimmungen mit den verglichenen Überlieferungen sind natürlich da, beweisen aber gerade Verbreitung und Alter des Motivs und daher, dass es kräftig genug war, um auch auf christliche Stoffe übertragen zu werden.
Óðinn hängt neun "Nächte" am windumtosten Baum, fastend und mit dem Ger verwundet. Der dreifachen Qual entspricht nach Vollendung der magischen Frist die Dreiheit der Gaben: rúnar, fimbullióð und dryccr, wenn sich diese auch begrifflich anders zusammenfassen lassen.
Die Überlieferung schildert die Qual Odins als die wirksamste Technik der Ekstaseerregung: so wirksam, dass sie den Gott erst eigentlich zum Gott macht (Str. 141). Erst im Zustand der vollendeten Ekstase, nach neuntägiger Qual, vermag Óðinn Magie, Weisheit und Dichtkunst zu "erfassen".
So gibt die altnordische Überlieferung in den Hávamál das eindrucksvollste Beispiel für Schamanismus, sein Wesen und seine Möglichkeiten schlechthin: die Ekstase erst schafft das Göttliche.

C. Zusammenfassung

Zu ausserliterarischen Wirkungsmächten, deren Widerspiegelung in der altisländischen Literatur schon auf Grund der doch relativ sicher vorhandenen mündlichen Überlieferung a priori wahrscheinlich ist, zählt ganz ohne Zweifel die Walt vorchristlicher Religion und Magie. Innerhalb dieses Bereichs gilt die vorliegende Untersuchung einem bis jetzt vernachlässigten Phänomen, dem Schamanismus, den wir im Anschluss an Dominik Schröder und Karl J. Narr als einen Komplex ekstatischer Praktiken in Verbindung mit Verwandlungs- und Wanderungsideologien definieren. Die Frage der Entstehung und Verbreitung lässt sich, wie bei vielen religiösen Phänomenen, nicht beantworten; jedoch sind genügend Ansatz m ö g l i c h k e i t e n gegeben. In bezug auf jägerische Elemente, Seelenvorstellungen und Weltbild existierte im nordgermanischen Bereich, nach den literarischen Belegen zu urteilen, eine Glaubensschicht, die als religiöse Grundlage eines Schamanismus durchaus dienen konnte. Was die Techniken der Ekstaseerregung betrifft, so scheinen die Quellen hauptsächlich drei Gruppen zu bieten: körperliche Qual, geschlechtliche Lust und übernatürlichen Kontakt mit Toten. Die Zuordnung der Quellen zum Oberbegriff des Kapitels kann nicht in allen Fällen zwingend vollzogen werden. Das Gleiche gilt für das Verhalten eines Menschen in der Ekstase selbst. Hierzu stellten wir nicht nur Verwandlungs- (hamrammr) und Wanderungsideologien ("Seelenreise" und Austritt bzw. Wiedereintritt der Seele durch die Mundöffnung), sondern aus einem etwas weiteren Umkreis auch Fragen des Wiedergeburtsglaubens, der Initiation und der Unterweltssymbolik, die in allen existierenden Ausprägungen des Schamanismus ihr besonderes Gewicht haben. Die eindeutigsten Quellen sind jedoch im Umkreis der Wanderungs- und Verwandlungsideologie zu finden; bei der "Seelenreise" ins Jenseits scheint sich allerdings eine Aufspaltung in eine reine Jenseitsreise nicht ekstatischen Charakters und einen ekstatischen Austritt der Seele aus dem Körper zu anderen Zwecken als einem Kontakt mit dem Jenseits vollzogen zu haben. Das verbindende Kettenglied ist vielleicht noch in Str. 51 der Sólarljóð fassbar. Was die F u n k t i o n des Schamanen in der Gesellschaft betrifft, so waren der Forschung die schamanistischen Züge im Bild des Magiers, des ekstatischen Kriegers (berserkr) und des Gottes

Óðinn bekannt. Einige Belege, bei denen allerdings in manchen Fällen der Verdacht nur literarischer Tradition nicht ganz ausgeschlossen werden kann, scheinen auch den Dichter in Verbindung zu Ekstasetechniken und zur Magie im allgemeinen, damit zum Schamanismus zu bringen. Bisher weitgehend übersehen hat man, wie mir scheint, die deutlich schamanistischen Züge in den Traditionen um den Schmied und sein bevorzugtes Metall, das Eisen. Die Ambivalenz der s o z i a l e n S t e l l u n g des Schamanen ist einerseits bedingt durch den Respekt und die Ehrfurcht, die man seiner Macht entgegenbringt, und den Nutzen, den man aus seinem Tun zieht, andererseits durch die Scheu vor dem Unerklärbaren und Unheimlichen in seinen Praktiken und den Schaden, den man von ihm erleiden kann.
Unabhängig von der immer möglichen Vertiefung des Verständnisses einzelner angeführter Belegstellen scheint mir doch der Begriff des Schamanismus einen nicht unwesentlichen "ausserliterarischen" Aspekt der literarischen altisländischen Überlieferung zu umgreifen.

Anmerkungen

1. Wilhelm Muster 1947. Es handelt sich um eine volkskundliche Dissertation, deren Verfasser neben neueren deutschen Quellen auch die Sammlung Thule exzerpiert hat. Die Arbeit ist weder von der Materialgrundlage noch von der Interpretation her als Ausgangspunkt weiterer Forschung geeignet.
2. Zum Begriff "Schamanismus" vgl. Kapitel A,2.
3. Die wichtigsten Texte der altisländischen Überlieferung habe ich exzerpiert, soweit sie mir zugänglich waren. Vgl. das Quellenverzeichnis.
4. Aus der Fülle der Literatur ist einiges von mir Gelesene im Literaturverzeichnis angegeben.
5. S. 31o - 35o: "Der an. seiðr als subarktischer Schamanismus".
6. Vgl. hierzu den Hauptteil meiner Arbeit.
7. 1951: Eliade. 1955: Schmidt, Schröder. 1959: Vajda. 1964: Paulson. 1967: Hoffmann. Vgl. a. die zusammenfassenden Bemerkungen bei 1 Narr.
8. Selbstverständlich wird der Begriff hier nur unter der Voraussetzung gebraucht, dass sich seiner Definition Entsprechendes in der Literatur auch findet.
9. Vajda beschränkt S. 458 den Geltungsbereich des Begriffs Schamanismus provisorisch - jedoch verbindlich für seinen ganzen Aufsatz - auf Sibirien. Die historische Einordnung gilt daher - wenn überhaupt - auch nur für den nordeurasischen Raum.
1o. 5 Paulson S. 131.
11. Ob Schamanismus eine religiöse oder magische Haltung im Sinne der üblichen Unterscheidung von Religion und Magie beinhaltet, hängt vom - nicht einheitlichen - Verhalten des Schamanen gegenüber seinen Hilfsgeistern ab. Dass gerade die Grenzen zwischen Religion und Magie so häufig fliessend sind, sollte doch zu denken geben. Die Wissenschaft kann andererseits auf Ordnungskategorien nicht verzichten. Zum Verhältnis von Religion und Magie vgl. z.B. August Brunner, Die Religion. Eine philosophische Untersuchung auf geschichtlicher Grundlage. Freiburg 1956, bes. Kap. XV.
12. 1 Eliade S. 18.
13. Ein Grossteil des Buches handelt zwar von aussersibirischem Schamanismus, jedoch leiten diese Kapitel ihre Berechtigung nur aus Analogien zu sibirischen Phänomenen oder von da ab, dass sie der provisorischen Definition "Ekstasetechnik" genügen.
14. 1 Eliade S. 2o
15. Zur verschiedenen Deutung des Ekstasebegriffs durch W. Schmidt und M. Eliade vgl. Schröder S. 853 f. Beide Deutungen sind eine im Grunde nicht sachgemässe Einengung. Der Definition des Ekstasebegriffs durch Schröder S. 858 ist zuzustimmen.
16. So Schröder S. 858.
17. 5 Paulson S. 141
18. 4 Narr S. 315
19. 1 Narr.
2o. Abgebildet bei 1 Narr Abb. 6 (S. 235).
21. 1 Narr S. 248
22. 1 Narr S. 249

23. 1 Narr S. 251 f.
24. Vgl. 1 Narr S. 248 f.
25. 1 Narr S. 251. Vgl.a. dort die hierzu gehörige Anm. 9o.
26. 1 Narr S. 249
27. So 1 Narr S. 249. Auch Schröder (vgl. dort z.B. S. 851) ist dieser Ansicht. Für Eliade ist der "weisse", für Schmidt der "schwarze" Schamanismus der eigentliche. Vgl. Schröder S. 851 f.
28. Natürlich hat erst die Untersuchung der Quellen - zur Zeit der Abfassung dieses Kapitels schon vorgenommen - die Berechtigung nachzuweisen, von altisländischem Schamanismus zu sprechen. Wenn das schon vorher, durch die Anlage der Arbeit bedingt, geschieht, so ist es keineswegs als beabsichtigte Suggestivwirkung zu verstehen.
29. Nach Mårten Stenberger, Sweden. London 1962 (= Ancient Peoples and Places. 3o) S. 35. Vgl. a. den entsprechenden Abschnitt bei Johannes Brøndsted, Nordische Vorzeit. Bd.1. Steinzeit in Dänemark (Neumünster 196o), bes. S. 57 ff.
3o. So Pittioni S. 37. Vgl. a. Marija Gimbutas, The Prehistory of Eastern Europe. Part I (Cambridge, Mass. 1956) S. 31 - 33.
31. Nach Stenberger, Det forntida Sverige S. 52.
32. 1 Narr S. 254
33. Vgl. Stenberger, Det forntida Sverige S. 94 - 1o8.
34. Stenberger, Det forntida Sverige S. 145 - 155.
35. Abgebildet bei Stenberger, Det forntida Sverige S. 155.
36. Abgebildet Pl. XXXII, Fig. 2 in Gutorm Gjessing: Arktiske helleristninger i Nord-Norge. Oslo 1932 (= Instituttet for sammenlignende kulturforskning. Serie B. Skrifter. XXI).
37. Vgl. Hans-Georg Bandi: Die mittlere Steinzeit Europas. S. 321 - 346 in: Handbuch der Urgeschichte, hg.v. Karl J. Narr. I. Ältere und mittlere Steinzeit. Jäger- und Sammlerkulturen. Bes. S. 342.
38. Vgl.: Tafeln 22 - 25 bei Friedrich Behn: Zur Problematik der Felsbilder. Berlin 1962 (= Abh. d. Sächs. Akad. d. Wiss. zu Leipzig, phil.-hist. Kl. Bd. 52 Heft 1). Tafeln I - IV bei Friedrich Behn: Vorgeschichtliche Felsbilder in Karelien und West-Sibirien. Berlin 195o (= Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Phil.-hist. Kl. Bd. 98, Heft 2). Tafeln 1o3 - 111 bei Herbert Kühn: Die Felsbilder Europas. Stuttgart [2]1952.
39. Skavberg. Abgebildet Pl. XVIII, Fig.1 in Poul Simonsen: Arktiske helleristninger i Nord - Norge II. Oslo 1958 (= Instituttet for sammenlignende kulturforskning. Serie B. Skrifter. XLIX).
4o. Vgl. Otto Seewald: Beiträge zur Kenntnis der steinzeitlichen Musikinstrumente Europas. Wien 1934 (= Bücher zur Ur- und Frühgeschichte. 2). Im Zusammenhang eines Schamanismus werden auch die metallenen Klappergeräte aus dem frühmittelalterlichen Oseberggrab besonders interessant (abgeb. bei Friedrich Behn: Musikleben im Altertum und frühen Mittelalter. Stuttgart 1954. Taf. 1oo).
41. 1 Narr S. 254. Vgl. hierzu besonders Joachim Werner: Beiträge zur Archäologie des Attila - Reiches. München 1956 (= Bayerische Akademie der Wissenschaften. Abh. der phil.-hist. Kl. NF 38). Aber auch auf die Reiterdarstellungen auf Gesichtsurnen sei hingewiesen. Vgl. die verschiedenen Veröffentlichungen W. La Baumes zur Gesichtsurnenkultur sowie H. Conwentz: Bildliche Darstellungen von Thieren, Menschen, Bäumen und Wagen an westpreussischen Gräberurnen.-

Schriften der Naturforschenden Gesellschaft in Danzig NF 8 (1894) 191 - 22o.

42. Diese Hypothese als möglich bezeichnet bei Stenberger, Sweden S. 21. "Spätdatierung" einer lappischen Einwanderung schon bei K.B. Wiklund: um 7oo.
43. Nach einer Münsterschen Vorlesung Dr. Vajdas im WS 66/67: Völker und Kulturen Nordasiens. Vgl. a. Henn Pohlhausen: Zum Problem der nordgermanisch - lappischen Beziehungen. Bonn 1957 (= Commentationes Balticae. III,3). Bertil Lundman: Stammeskunde der Völker (Ethnogonie). Eine Übersicht. Uppsala 1961 (Lappen S. 62 f.). Gisela Asmus, Steinzeitliche Lapponide. Ein Beitrag zur Frage der Schädelverrundung in Europa. - Homo 17 (1966) 125 - 147. Asmus sieht die "vielfach als 'mongolid' angesprochenen Merkmale der Kammkeramiker Estlands und der nordosteuropäischen Waldzone als 'protolapponid'" an (S. 145).
44. Tac. Germ. 46 (Fenni); Fahrt Ohtheres in Alfreds Orosius, S. 51 - 55 (bes. S. 52 f.) in: Rolf Kaiser, Medieval English. An Old English and Middle English Anthology. 5th rev. ed. Berlin 1961. Zu den kurzen Erwähnungen bei anderen antiken und frühmittelalterlichen Autoren vgl. Vorren S. 12
45. Auf eine Aufstellung der von mir gesammelten Belege wird verzichtet.
46. Z.B. das Begräbnisfest für Heiðrekr á þeim bœ, er Árheimar heita - Heiðreks s. lo (46). Auch bekannte Städte werden später in eine mythische Geographie verlegt:"Kænugarðar (Kiew!), þat liggr með fjallgarði þeim, er skilr Jötunheima ok Hólmgarðaríki" Gǫngu - Hrólfs s. 38 (362).
47. Kristni s. 13 (43 f.).
48. Vgl. Wolfgang Krause, Herbert Jankuhn: Die Runeninschriften im älteren Futhark. I. Text. Göttingen 1966, S. 194 f.
49. Man vergleiche hierzu die an. Berichte über die Lappen - einiges auf den folgenden Textseiten -, wo fast jeder zweite Beleg solche Dinge bringt. Ausser der zitierten Stelle der Ǫrvar - Odds saga wären nur zu erwähnen Gr. Ól. helg. 756 (eine weise Frau vm austr Riki sagt Olaf sein Schicksal voraus) und Sturlaugs s. starfsama 25 (642): seiðmenn in einer Erdhöhle, die sich die Erzählung in der Nähe von Aldeigjuborg (Staraja Ladoga) zu denken scheint. Die glaubwürdigste der drei Quellen ist die grosse Olafssaga, aber der Name Bjálkaland und das interessante Detail der Erdhütten geben auch den andern Zeugnissen etwas Verlässlichkeit.
5o. 3. Saxo IV, 1 - 8 (7o-72).
51. Zum Germanennamen vgl. Verf., Möglichkeiten... S. 7 - 15.
52. Z.B. 5. Saxo VII, 13 (133) und 5. Saxo X,2 (135).
53. Orkneyinga saga 1 (4).
54. Im An. nur überliefert an zwei Stellen der gleichen Saga: Vatnsd. 12 (34. 35) dat. semsveinum.
55. Vertreten von T.I. Itkonen (Hinweis Dr. Vajdas in seiner Münsterschen Vorlesung - WS 66/67 - "Völker und Kulturen Nordasiens").
56. So Vajda in seiner oben genannten Vorlesung.
57. Kapitel 7,8,9,1o,13,14 (hier auch geographische Beschreibung und Aufzählung der Pelze),15,16,17.
58. Z.B. Odds þ. Ófeigssonar 367, Ól. helg. 94 (Hskr. II,149), 1o4 (Hskr. II,175), 17o (Hskr. II,3o6), 193 (Hskr. II,344 f.), Hákonar s. 72 (62), Sneglu - Halla þ. 7 (28o - 283).
59. Einige weitere Belege in Fritzners Wörterbuch.

6o. Hier nicht zitiert: Beschreibung der Skritfinni Saxo Præf. II,9 (9). Das im Text folgende Zitat 5. Saxo XIII,1 (138).
61. De Finnis. S. 82 f. und 85.
62. Schon deshalb muss es sich um Lappen handeln. Anm. PB.
63. Ich verzichte auf eine Aufzählung aller Quellen.
64. Fagrsk. 7 (3o). Haralds s. hárfagra 32 (Hskr.I, 135 f.).
65. Haralds s. hárfagra 25 (Hskr.I, 125 - 127).
66. Hálfdanar s. svarta 8 (Hskr.I, 91 f.).
67. Orkneyinga s. 1 (4). Hálfdanar s. Eysteinssonar XX (127 - 129). Sturlaugs s. starfsama 12 (613).
68. Gr. Ól. helg. 189 (522).
69. Finne wirft Handschuh (dadurch Krankheit) in Heer Olafs: Gr. Ól. helg. 784.786 (Tómasskinna). 789.79o (Bergsbók).
7o. Ǫrvar-Odds s. X,3 (2o). X,5-7 (2o).
71. Gr. Ól. helg. 761 (Bergsbók, 61). Odds Ól. Tryggv. 19 (67 - 7o).
72. "emisit spiritum" ist natürlich nur Umschreibung für "obiit".
73. An. gandr, "anything enchanted or an object used by sorcerers" (Cleasby), hat Lexikologen und Etymologen viel Kopfzerbrechen bereitet. Die ursprüngliche Bedeutung ist vielleicht doch "Zaubertier" (vgl. de Vries I S. 297 f.), was gut zu der nordeurasischen Vorstellung vom Hilfsgeist als Tier passen würde. Das Wort gehört nach Jóhannesson Isl. etym.Wb. (vgl. jedoch de Vries An. etym. Wb.) zur idg. Sippe ghei - ghi -, wohin auch Wörter des Gähnens und Klaffens zu stellen sind. Berücksichtigt man die in den Quellen noch erkennbare Rolle des Gähnens als Anzeichen der Ekstase (vgl. Kap. III,3), das wohl als Entlassen der Seele aus der Mundöffnung gedeutet werden kann, so ergeben sich interessante Ausblicke. Von der Etymologie und der Religionsgeschichte her scheinen mir auch die beiden Auffassungen über Ginnungagap, die Grimmsche, die den öden Raum und das Klaffen in den Vordergrund stellt, und die Jan de Vries' ("der mit magischen Kräften erfüllte Urraum") nicht unvereinbar, weil - von der Bedeutung her - im klaffenden Rachen (des Urwesens Ginnungi?) die Ekstase als höchste magische Potenz ihren Ausdruck findet.
74. Einige Aspekte werden erst in andern Abschnitten behandelt: die tiergestaltige fylgja in I,2 und die ekstatische Tierverwandlung (begriffl. Zentrum hamrammr) in III,5.
75. Vgl. hierzu 4 Findeisen, Kapitel 2,7 und 8. Der Ausdruck "Tierschicht" stammt von Findeisen.
76. Gelegentlich werde ich im Zusammenhang der folgenden Kapitel noch auf einzelne Tiere eingehen. Eine grössere Monographie über das Tier in der germanischen Religion (unter Berücksichtigung der Bilddenkmäler) wäre überhaupt eine sehr wünschenswerte Sache.
77. Vgl. hierzu jetzt Gunter Müller: Studien zu den theriophoren Personennamen der Germanen. Diss. Wien 1966 (Veröffentlichung in der Reihe "Niederdeutsche Studien" voraussichtlich 1969).
78. Ól. helg. 218 (Hskr.II, 372) und Gr. Ól. helg. 215 (56o). Ähnlich Vǫlsunga s. 38 (71).
79. Eyrbyggja s. 47 (133). Flat. II, 215 (Eymundar þ. Hringssonar). Sturl. I, 499 (Íslendinga s. 176).
8o. Vǫlsunga s. 2o (48).
81. Vǫlsunga s. 22 (52).
82. Hrólfs s. kraka 3 (1o).
83. Gunnars s. Keldugnúpsfífls 12 (365).
84. Hrólfs s. Gautrekssonar 1o (19).

85. Hrólfs s. Gautrekssonar 25 (39).
86. Vǫlsunga s. 1 (27) u.ö.
87. Sturl. II, 199 (Þorgils s. skarða 57).
88. Griðamál, Heiðarvíga s. 33 (313).
89. Das Wort vargr bedeutet zunächst "Verbrecher" und wird sekundär auf den Wolf übertragen.
90. Zu tiergestaltigen Göttern vgl. weiter unten in diesem Abschnitt.
91. Vgl. hierzu noch Kap. IV,5.
92. Grímnismál 39 (Kuhn S. 65).
93. Vgl. zum Ganzen de Vries I, 361 - 371.
94. Opfer an Kuh: Ól. Tryggv. 64 (Hskr.I, 313). Opfer an Eber:Hrólfs s. kraka 28 (99). Glauben an Bären: Flóamanna s. 25 (53). Opfer an Raben: Geschichte des Hrafna-Flóki Landn. Hauksb. 5 (5).
95. Z.B. trǫll j galltar lijke in der Hrólfs s. kraka, dämonischer Hengst der Landn. Hauksb. 71 (30), Zauberhirsch in Odds Ól. Tryggv. 45 (141) - die Leiche sieht aus wie ein belgr blasiN - sowie zahlreiche Stellen in Fornaldarsagas, wo solche Wesen vor allem in Schlachten ganz unglaubliche Dinge verrichten. Hierzu gehören auch Fabelwesen wie das Tier Úr der Sturlaugs s. starfsama 22 (637 f.).
96. Vgl. Abschnitt I,2.
97. Gr. Ól. helg. 716 (Flat.), 719 (Bæjarb.), 727 f. (AM 75 e fol.).
98. Vgl. Vajda S. 471 Anm. 4.
99. Zum Zauberwettkampf in aisl. Quellen vgl. Kap. IV,1.
100. Gr. Ól. helg. 127 (371). Ól. helg. 137 (Hskr. II, 241). Hversu Nóregr byggðist (Flat.I, 25). Ein Hund als Regent erscheint auch 7. Saxo IX,4 (201).
101. Gylfag. 56 = Bragarœður (SnE I, 208-210) und Skáldsk. 22 (SnE I, 306)
102. Freyja: Gylfag. 56 = Bragarœður (SnE I, 212). Frigg: Skáldsk. 19 (SnE I, 304).
103. Skáldsk. 8 (SnE I, 266. II, 311).
104. Skáldsk. 22 (SnE I, 314).
105. Vgl. die summarische Erörterung bei de Vries II, 6 f.
106. Die Tierverwandlung des Schamanen in der Ekstase macht ihn "gottähnlicher" und so erst fähig zum Kontakt mit dem Jenseits.
107. Zur Verhüllung vgl. Kap. III,2. Tierverwandlung: Kap. III,5.
108. 1. Saxo IV,2 (13). IV,3 (14). IV,9 (16 f.). IV, 10 (17).
109. 1. Saxo IV,2 (13).
110. Königssohn Magnús als hvelpr in Schimpfrede Flat. IV, 143. Arnkell = ǫrninn gamli Eyrbyggja s. 26 (67). Þóra = merrin Fagrsk. 47 (273).
111. Sigurðr wird von einer Hindin gesäugt Þiðreks s. 267 (I,303).
112. Z.B. Bjǫrn und Bera, die Eltern von Bǫðvarr bjarki: Hrólfs s. kraka 18 (54 f.). Zu Bǫðvars schamanistischen Fähigkeiten - die sicher auch irgendwie mit seinen tierischen Eltern zu verbinden sind - vgl. Kap. III,5.
113. Sprechende Bären: Finnboga s. 11 (274 f.) - der Bär wird auch geächtet! - und 17 (284). Sprechender Spatz: Yngl. 18 (Hskr. I, 35). Bär versteht Menschen: Gunnars s. Keldugnúpsfífls 5 (358).
114. 6. Saxo IV, 4 f.
115. Vǫlsunga s. 19 (47). Þiðreks s. 271 (I, 312).
116. Ragnars s. loðbr. 9 (134).
117. Yngl. 34 (Hskr. I, 64).
118. 2. Saxo VII,11 (51).

119. Der junge Skyoldus bindet 1 . Saxo III,1 (11) einen Bären mit seinem Gürtel. Vgl. a. Grettirs Bärenkampf Grettis s. 21 (74 - 77).
120. 4 Findeisen S. 24.
121. Auf solche Vorstellungen könnte die Darstellung der "inneren Organe" auf steinzeitlichen skandinavischen Felszeichnungen zurückgehen: Wiedergeburt und Vermehrung der existierenden Tiere aus den Knochen des "gemalten". Entsprechende nordeurasische Vorstellungen: 4 Findeisen S. 26 - 28.
122. Gylfag. 44 (SnE I, 142) und Uppsala-Edda (SnE II, 281). Interessant ist, dass sich Hárr, Jafnhárr und Þriði doch etwas sträuben, bevor sie die Geschichte erzählen (S. 140. 142); das könnte auf eine "Aktualität" der angesprochenen Glaubensformen hindeuten.
123. Óláfs s. helga 141 (Hskr. II, 259 f.). Vgl.a. Gr. Ól. helg. 131 (406 - 408).
124. Enger mit der Ekstase Zusammenhängendes wird hier noch nicht behandelt. Die Seelenvorstellungen sind bei de Vries I S. 217 - 241 besprochen; daher kann das vorliegende Kapitel kürzer gehalten werden.
125. Vgl. Klare (Lit.-Verz.).
126. Þráinn in der Hrómundar s. Greipssonar 4 (368 - 371) und Hreggviðr in der Gǫngu-Hrólfs s. 16 (280 f.).
127. In Anm. 126 genannte Stelle.
128. Svarfdœla s. 28 (207) u.ö.
129. Hávarðar s. Ísfirðings 3 (301) u.ö. Sehr häufig auch bei Trollweibern und Riesen!
130. Vgl. das im vorigen Abschnitt über die Wiederbelebung aus den Knochen Gesagte.
131. Áns s. bogsveigis 5 (346). Vgl. a. Grettis s. 35 (122). 8.Saxo X,3 (321):"capita...inguini sociavit".
132. Mündliche Auskunft von Herrn Dr. Vajda.
133. 3 Holmberg S. 131 f.
134. Ausdruck von Ivar Paulson.
135. Andere Theorien siehe bei de Vries An. etym. Wb. "Alles nur lose Vermutungen".
136. Z.B. Þórðar s. hreðu 8 (201 f.): Wölfe = manna hugir, desgl.a. Hávarðar s. Ísfirðings 20 (649 f.) und Harðar s. 31 (165).
137. Skáldsk. 70 (SnE I, 540) und Uppsala-Edda (SnE II, 348).
138. Vgl. Gering Eddakomm. I S. 157: "Ek fer villr vega bedeutet: 'ich gehe meines weges irre, ich verirre mich', und dem entsprechend ek fer villr hams 'ich verfehle meine körperliche hülle'."
139. Vgl. Strömbäck S. 168: "att de förvillade fara till sina hamnars hem, till sina själars hem."
140. So auch de Vries An. etym. Wb.
141. Vgl. Kapitel III,5.
142. Die ältere Bedeutung schimmert durch in Vǫlsunga s. 31 (107): "ok fekk ek þó eigi víst skilit fyrir þeiri huldu, er á lá á minni hamingju". hamingja ist hier das Wahrnehmungsvermögen allgemein, ja, man kann sagen, die Seele als das den Kontakt zur Aussenwelt Bedingende. Oddr Snorrason spricht in seiner Óláfs s. Tryggvasonar 8 (26) von spámenn, die Olafs hamingior sehen. hamingior ist hier wohl = fylgior.
143. de Vries I S. 221 und dort Anm. 4.

144. Das Wort gehört wohl zu vb. fylgja "folgen, begleiten". Jóhannesson (Isl. etym. Wb.) erwägt Zusammenstellung mit neunorw. dial. folga "Haut, Decke", also eine ähnliche Entwicklung wie bei hamr.
145. Etwa bevorstehender Tod: Njáls s. 41 (1o6 f.)
146. Die fylgja ist meist einem einzelnen Menschen zugeordnet; es gibt aber auch die ættarfylgja: Þórðar s. hreðu 7 (194 f.).
147. Frau: Vatnsd. 36 (95). Hallfr. 11 (198). Víga-Glúms s. 9 (3o f.). Grœnlendinga s. 7 (262 f.). - Männer: Bjarnar s. hítd. 25 (177). Gísla s. 33 (1o4 f.). In diesem Traum der Gísla saga erscheint auch ein Mann mit einem Wolfskopf, der laut heult.
148. Wölfe: Þórðar s. hreðu 379. Droplaugarsona s. lo (161). Heiðarvíga s. Str.9, Kap. 26, S. 293 f. Hávarðar s. Ísfirðings 2o (349 f.). Harðar s. 31 (165). Gísla s. 14 (46). Njáls s. 62 (155). Hrólfs s. Gautrekss. 8 (12). Hromundar s. Greipss. 9 (377 - 379). Þorsteins s. Víkingss. 12 (413). Hálfdanar s. Brönufóstra 1 (561). - Bären: Þórðar s. hreðu 3 (179). Þorsteins s. Síðu-Hallssonar 5 (314). Harðar s. 31 (165). Sǫgubrot 2 (6). Hrólfs s. Gautrekss. 8 (12). Njáls s. 23 (64). Ǫrvar-Odds s. V,2 f. (13). Þorsteins s. Víkingssonar 12 (413). - Pferd: im Sprichwort "marr er manns fylgja" Vatnsd. 42 (111). - Füchse: Þorsteins s. Síðu-Hallssonar 5 (314). Hávarðar s. Ísfirðings 2o (349 f.). Þorsteins s. Víkingssonar 12 (413). Hálfdanar s. Brönufóstra 1 (561) (melrakkar, arktische Weissfüchse). - Bock: Njáls s. 41 (1o6 f.). - Schlange: Gísla s. 14 (46). Hrómundar s. Greipssonar 9 (377 - 379). - Ochsen, Stiere und Kühe: Vápnfirðinga s. 13 (48). Ljósvetninga s. 11 (6o f.). 16 (85). - Vögel: Gunnlaugs s. ormstungu 2 (53 - 55): Adler, Schwan, Habicht. Gísla s. 34 (11o): læmingar. Heiðreks s. 2 (4): Adler. Flóamanna s. 24 (45 f.): Schwan. Hrómundar s. Greipssonar 9 (377 - 379): Falke. - Andere Tiere: Sǫgubrot 2 (6): Drache, Hirsch (wie die übrigen dort erwähnten Tiere - s.o. - als konunga fylgior bezeichnet). Hrólfs s. Gautrekssonar 8 (12 f.). 11 (21): it óarga dýr (K.8, S. 13: fylgja Hrólfs konungs). Hrómundar s. Greipssonar 9 (377 - 379): Drache, hriki.
149. Hieraus zu folgern, die Gestalt der fylgja habe nichts mit dem Wesen des zugeordneten Menschen zu tun, wäre sicher weit übertrieben.
15o. 4 Findeisen S. 29. 1 Findeisen S. 5 f.
151. Vgl. a. die Behandlung bei de Vries II S. 372 - 392. Wegen des Vorliegens dieser Darstellung kann die meinige kurz gefasst werden.
152. Für Himmelsberg, Himmelsbrücke und Walhallvorstellung verweise ich auf de Vries (s. Anm. 151).
153. Zur Rolle der Verhüllung im Schamanismus vgl. Kap. III,2.
154. Sonatorrek 25 = Egils s. 78 (256).
155. Vatnsd. 4 (11). Þiðr. 254 (271). Fljótsd. 22 (288). Skáldasaga Haralds konungs 2 (454). Knytl. 11 (42). Bárðar s. Snæf. 21 (44). Hjálmtérs s. 5 (463). Sturlaugs s. starfs. lo (61o).
156. Þjóðólfr Str. 144 in Haralds s. Sigurðarsonar 72 (Hskr. III, 164). Gautreks s. 5 (22).
157. Vǫls. 14 (42).
158. Vǫls. 35 (69). 39 (72). Hrólfs s. Gautrekss. 25 (39).
159. Hrólfs s. kraka 4 (14).
16o. Þiðreks s. 413 (II, 325).
161. Hreiðars þ. S. 256. Hjálmtérs s. 14 (496). Jökuls þ. Búasonar

3 (56). Hrólfs s. Gautrekss. 38 (61).
162. Sturl. I, 415 (= Íslendinga s. 13o). Ragnars s. loðbr. 1 (114). Hálfdanar s. Eysteinssonar XV,7 (116). Þorsteins s. Víkingss. 15 (42o).
163. Ágrip 12 (15).
164. Gr. Ól. helg. 52 (131).
165. Gr. Ól. helg. (Flat., Bergsb.) 828 f.
166. Hálfdanar s. Barkarsonar 5 (9).
167. Hálfdanar s. Barkarsonar 8 (13). Sturlaugs s. starfsama 12 (612).
168. Hrómundar s. Greipssonar lo (379). Gǫngu-Hrólfs s. 6 (253). 33 (345).
169. Færeyinga s. 36 (55).
17o. Þorsteins s. Víkingssonar 4 (393).
171. Sörla s. sterka 3 (413).
172. Hjálmtérs s. 3 (457).
173. Sverris s. 88 (95).
174. Þorsteins þ. uxafóts (Flat.I, 287). Þorsteins s. Víkingssonar 19 (437).
175. Jómsvíkingadrápa 34. Skj. B II,8.
176. Þorsteins þ. bæjarmagns 7 (188 f.). Gǫngu-Hrólfs s. 23 (3oo). Sturlaugs s. starfsama 12 (612). 18 (627).
177. Magnúss s. góða 28 (Hskr. III, 43) u. Str. S. 44 (Arnórr jarlaskáld). Fagrsk. 42 (211) u. Str. S. 212. Gr. Ól. helg. 265 (63o) u. Str. gleiche S. Flat. IV, 47.
178. Vgl. z.B. Egils s. 78 (244) "Engan hefi ek náttverð haft, ok engan mun ek, fyrr en at Freyju" und Grímn. 14 (Kuhn S. 6o) "...hálfan val / hon kýss hverian dag, / en hálfan Óðinn á."
179. Ynglinga s. 17 (Hskr. I, 34): Ynglingatal lo
18o. " 46 " 77 " 28
181. " 47 " 79 " 29
182. " 17 " 33 " lo
183. "ǫlselja ann mér eplis Heljar" (die Frau wünscht mir den Tod) Heiðarvíga s. 26 (289): lv. 5, hier in "Prosawortfolge" zitiert.
184. "hræðaz allir / á helvegom" Vsp. 47 (Kuhn S. 11).
184b Vsp. 52 (Kuhn S. 12).
185. Prosa vor Helreið Brynhildar (Kuhn S. 219).
186. Über Reisen ins Jenseits vgl. Kap. III,4.
187. Z.B. die Gilfar straumar der Sólarljóð 42 (Skj. BI, 642), die zwölf Flüsse der Gylfag. 4 (SnE I, 4o); vgl.a. den Flusskatalog der Grímn. 27 f. (Kuhn S. 62 f.).
188. Gylfag. 49 (SnE I, 178).
189. Baldrs draumar 2 f. (Kuhn S. 277).
19o. Gylfag. 49 (SnE I, 178). Sólarljóð 39 (Skj. B I, 642) Lokas. 63 (Kuhn S. 1o9). Vgl. Vǫls. 33 (66) "eigi fellr honum hurð á hæla, ef ek fylgi honum".
191. Weitere Quellen: Vsp., Grímn., Skírn., Gylf. 34 (SnE I, 1o6. II, 271 f.). 49 (SnE I, 178 - 18o. II, 288 f.). - Niflheimr: Gylfag. 4 (SnE I, 4o. II, 255).
192. Gylfag. 15 (SnE I, 68. II, 261).
193. Vgl. Gering Eddakomm. I, 197.
194. Z.B. der barnstokkr Vǫls. 2 (29); der hohle Baum, durch den Aðils með fiǫlkingi sinni og gǫlldrum entkommt - Hrólfs s. kraka 28 (97); die cava ilex, in der die Kinder Haroldus und Haldanus verborgen werden - 7. Saxo I,4 (182). Zur Hrólfs s. kraka vgl. Lot-Falck S. 57: bei den Golden "residieren" die Schamanen in einem der zwei Pfeiler des Hauses.

195. Þaðan wohl parallel zur 5. Halbzeile der Str. 19 und nicht zu beziehen auf Urðar brunni. Für den Zusammenhang ist dies aber unerheblich; der Urðar brunnr ist ja sicher nach Urð benannt. Hier könnte die Beziehung des Schamanen zum Weltbaum (s. 4 Findeisen S. 112 - 12o) verglichen werden. Die vollkräftigen Schamanen entstehen an der Wurzel des Weltbaums (4 Findeisen S. 112)!
196. Vgl. 1 Holmberg bes. S. 65 - 68 und Findeisen (wie Anm. 195).
197. Grímn. 32 - 35 (Kuhn S. 63 f.).
198. Etwa Strömbäck; Kapitel "Der an. seiðr als subarktischer Schamanismus" bei Ohlmarks S. 31o - 35o.
199. Bei Þióðvitnis fiscr Grímn. 21 (Kuhn S. 61) würde ich eine solche Deutung aber auch wegen der Unterweltsschilderung in der gleichen (valglaumi at vaða) und der folgenden Strophe für möglich halten. Einer freilich viel früheren Zeit gehören die Fischdarstellungen des Kivikgrabes an.
2oo. Z.B. Svarfdœla s. 2 (132).
2o1. Z.B. Þáttr af Ragnars sonum 4 (357).
2o2. Z.B. Hjálmtérs s. 7 (468).
2o3. Fljótsd. 19 (279).
2o4. Neben der zitierten Stelle noch die Rolle des Gähnens und wie tot Daliegens.
2o5. drepa á vétt Lokas. 24)Kuhn S. 1o1).
2o6. "Tod im Fass" Ynglinga s. 11 (Hskr. I, 26) und 1. Saxo VIII,27 (34 f.). - Auf seiner Suche nach Goðheimr geht Sveigðir berauscht einem Zwerg in den Stein nach. Ynglinga s. 12 (Hskr. I, 27 f.).
2o7. Vgl. Kap. IV, 2.
2o8. Hávamál 138 ff. (Kuhn S. 4o). Vgl. Kap. IV,5.
2o9. "Nächte" hier und im folgenden nur als Zeiteinheit verstanden.
21o. Man denke auch an die Bedeutung der Neunzahl in Magie und Religion, sowohl in Sibirien (vgl. 1 Eliade S. 248 - 253) als auch in unserm Bereich - hiervon wird in späteren Abschnitten gelegentlich die Rede sein. Ich behalte mir eine Veröffentlichung der von mir gesammelten Belege vor.
211. Kjalnesinga s. 2 (7):"þar á (sc. auf dem stallr fyrir Þór) skyldi vera eldr, sá er aldri skyldi slokkna; þat kölluðu þeir vígðan eld".
212. Friðþjófs s. 7 (35). 9 (36).
213. Vatnsd. 1o (27 f.). Hœnsa-Þóris s. 9 (25). Víga-Glúms s. 26 (89). Landn. Hauksb. 156 (63). 184 (73). 294 (1o3). 3o5 (1o7). Zu vergleichen das Erzeugen einer magischen Feuerwand: Findeisen, Karelische Hirtenzauberer und ihre Praktiken (Augsburg 1954) S. 4.
214. Landn. Hauksb. 166 (65).
215. Svarfdœla s. 19 (181). Harðar s. 15 (144). 8. Saxo XV,7 (245).
216. Sigurds Flammenritt Vǫls. 29 (58). 3o (6o). 31 (61), z.T. abgedruckt bei Kuhn, Edda S. 322. Hrólfs s. kraka 28 (97), entsprechend Skáldsk. 44 (SnE I, 396. II, 361).
217. Z.B. Heiðreks s. 3 (13). Gull-Þóris s. 3 (9).
218. Hierzu vgl. 1 Eliade S. 412 - 415 "La chaleur magique".
219. Grímn. Prosa u. Str. 1 - 2 (Kuhn S. 57). Hálfs s. VIII,5 (88): "Hjǫrleifr konungr var uppfestr i konungs hǫll með skóþvengjum sínum sjálfs millum elda tveggja." Er wird dann befreit. - Ála flekks s. XVII,15 (117): Hlaðgerðr sitzt zwischen zwei Feuern á stóli.

22o. Wie Anm. 219.
221. Die Umgebung von Str. 42 (Strr. 4o, 41 und 43) behandelt urzeitliche Ereignisse. So mag diese Strophe das Lob eines germanischen Prometheus singen, gilt aber - und das ist bezeichnend für alle alten Religionen - ebenso für jeden, der seine Tat nachvollzieht.
222. Zum Erwerb der Dichtergabe auf dem Grabhügel eines Skalden s. IV,2.
223. Vgl. Olrik, At sidde på höj (Lit.-Verz.). Der Aufsatz bespricht nicht alle Quellen.
224. Vgl. a. Orkneyinga s. 65 (145).
225. Hjálmtérs s. 2 (456). Vgl. a. Gautreks s. 8 (35).
226. Vgl. Hákonar s. góða 12 (Hskr. I, 164). Vǫlsunga s. 1 (28). Þrymskv. 6 (Kuhn S. 111). Haralds þ. hárfagra (Flat. II, 58). Die soziale Stellung des Eggþér der Vsp. 42 (Kuhn S. 1o: Sat þar á haugi / oc sló hǫrpo / gýgiar hirðir, / glaðr Eggþér) ist nicht klar. Ein hirðir sitzt auch Skírn. 11 (Kuhn S. 71) auf dem Hügel "oc varðar alla vega".
227. Z.B. (Vater): Styrbjarnar þ. Svíakappa (Flat. II, 146). (Vater): Friðþjófs s. 2 (6).
228. Stjörnu-Odda draumr 5 (113). Vgl. hier 8 (118).
229. Hákonar s. herðibreiðs 16 (Hskr. III, 366).
23o. Þorsteins þ. uxafóts (Flat. II, 28o - 282).
231. H Hiǫrv Prosa vor Str. 6 und Strr. 6 - 9 (Kuhn S. 142 f.). Zitiert: Prosa ab Z. 14 und Str. 6 (Kuhn S. 142).
232. Kontakt auch durch Wortmagie, besonders bei Óðinn; etwa Baldrs draumar 4 f. (Kuhn S. 277). Háv. 157 (Kuhn S. 43). Ynglinga s. 7 (Hskr. I, 18): "stundum vakði hann upp dauða menn ór jǫrðu eða settisk undir hanga. Fyrir því var hann kallaðr draugadróttinn eða hangadróttinn." Anspielung: Hárbarðzlióð 43 - 45 (Kuhn S. 85). Von einer Totenerweckung handelt auch der Grógaldr.
233. Vgl. 1 Ellis S. 1o9 f.
234. 4 Findeisen S. 1o9 f. (gleiche Seitenzahl wie Anm. 233).
235. In vielen Religionen wird die Seele im Erregungszustand als besonders "beweglich" vorgestellt. Unser Wunsch "Gesundheit" beim Niesen geht letzten Endes auf die Anschauung zurück, auch bei heftiger körperlicher Bewegung könne man die Seele verlieren. Meist denkt man sich den Austritt der Seele als aus der Mund- oder Nasenöffnung vor sich gehend.
236. Weitere Belege für diesen Glauben in Kap. III.
237. Vgl. 4 Findeisen S. 14o - 147. 1 Eliade S. 234. Hoffmann S. 115 f. Nioradze S. 87 f. Vajda S. 463 f. Anm. 2.
238. Hermann Baumann, Das doppelte Geschlecht (Berlin 1955) S. 39.
239. Fóstbrœðra s. 24 (259). Vgl. a. den níð auf Þorvaldr Koðránsson und Bischof Friðrekr (Skj. B I, 168): Hefr bǫrn borit / byskup níu: / þeira's allra / Þorvaldr faðir.
24o. Ǫlkofra þ. 3 (91 f.).
241. Bjarnar s. hítdœlakappa 17 (154 f.). Von Männergestalten in der Position des homosexuellen Verkehrs berichtet auch Gísla s. 2 (1o): "gera mannlíkan... skal annarr standa aptar en annarr, ok skal níð þat standa ávallt, þeim til háðungar."
242. Gísla s. 18 (56 f.).
243. Gull-Þóris s. 17 (38). Bekannter die Überlieferung um die Zauberin Ljót: Vatnsd. 26 (69 f.), Landn. Hauksb. 147 (61).

244. Gestalten in der gleichen Haltung erscheinen auf ostspanischen Felszeichnungen des Mesolithikums. Vgl. Abbildungen 6o u. 61 (S. 78 f.) in: Ars Hispaniae. Historia universal del arte hispánico. I (Madrid 1947): El Navazo und Cueva de Doña Clotilde.
245. Hávamál 113 f. (Kuhn S. 35). Helgaqviða Hiǫrvarðzsonar 24 (Kuhn S. 145). Sigrdrífomál 26 (Kuhn S. 195). Verkehr mit Dienerinnen des Unterweltskönigs Guthmundus führt zu Wahnsinn: 8. Saxo XIV, 1o (241), 19 (243).
246. Man vergleiche etwa Findeisens Bericht über den tschuktschischen Schamanen Tiluwgi (4 Findeisen S. 141 - 147).
247. Nioradze S.54. Hoffmann S. 115.
248. Z.B. Loki: Lokas. 23 (Kuhn S. 1o1). 33 (Kuhn S. 1o3). Óðinn: Lokas. 24 (Kuhn S. 1o1). 3.Saxo IV, 5 - 8 (71 f.).
249. Þorsteins s. Síðu-Hallssonar 3 (3o8).
25o. Króka - Refs s. 7 (134).
251. Njáls s. 123 (314).
252. Vgl. a. die ausführlichere Fassung der gleichen "Begebenheiten" Helgaqviða Hundingsbana I, 37 - 42 (Kuhn S. 136).
253. Zu Initialerlebnissen des Schamanen in bestimmter Funktion - z.B. Erwerb von Weisheit oder der Dichtergabe - s. Kap. IV. Das Erlebnis der ersten Jenseitsreise, ersten Verwandlung usw. - streng genommen eine Initiation - fällt für den vorliegenden Abschnitt aus, da die Quellen keine Auskunft darüber geben, ob es sich bei einer Ekstase um das erste derartige Erlebnis handelt und ob es sich später wiederholt.
254. Vgl. 4 Findeisen S. 34 - 79. 98 - 1o2. Vajda S. 464 - 468. 1 Eliade 45 - 14o. Hoffmann S. 1o9 - 12o.
255. Vgl. Anm. 253.
256. Z.B. H Hiǫrv Prosa nach 43 (Kuhn S. 149), H Hund II Prosa nach 51 (Kuhn S. 161): Helgi. Gautreks s. 3 (12): Starkaðr. H Hiǫrv Prosa nach 43 (Kuhn S. 149), H Hund II Prosa nach 4 (Kuhn S. 151), H Hund II Prosa nach 51 (Kuhn S. 161): Sváva/Sigrún. Vsp. 21 f. (Kuhn S. 5 f.): Gullveig/Heiðr. Gr. Ól. helg. 8 (15): Hákon Aðalsteinsfóstri / Haraldr inn hárfagri. Allgemein "Asen als Könige" Sǫgubrot 3 (11). Vgl. a. Anm. 257.
257. Gr. Ól. helg. S. 722. 723. 725. 726. 732. 734. 773. Flat. II, 76 - 78. 219. Leg. Ól. helg. Kap. 3,5,6 (S. 2 -4).
258. Hundi/Hvelpr: Ól. helg. 96 (Hskr. II, 159). Ól. Tryggv. 47 (Hskr. I, 293). Orkn. 12 (26). Gr. Ól. helg. 81 (231). Hoppr und Hó: Hrólfs s. kraka 2 (5 f.). 3 (1o). Die jungen Haroldus und Haldanus werden in eine hohle Eiche eingeschlossen und mit Hundenamen benannt 7. Saxo I,4 (181 f.).
259. Weitere Belege bei Lind, Dopnamn.
26o. Nach 1 Eliade S. 56
261. Skáldsk. 17 (SnE I, 274 - 284). Die Episode wird auch in der (Skáldsk. 17 zitierten) Haustlǫng geschildert.
262. Vgl. 1 Eliade S. 47 f. 4 Findeisen S. 5o - 6o.
263. Nach 4 Findeisen S. 57. Überlieferung der Schor.
264. Zukunft ist der Kampf im Svínadal, wo Án verwundet wird: Laxdœla saga 49 (153).
265. Auch bei der Wiedergeburt des sibirischen Schamanen handelt es sich ja nicht um Auferstehung, sondern um Erwachen aus der Ekstase.
266. Vgl. Donner S. 227. Nioradze S. 74 - 77. 1 Eliade S. 157 - 159. Abb. eines Schamanen mit verhülltem Haupt Nioradze Taf. 14 (nach

S. 56), Nesheim S. 37, Rheen S. 32 (hier auch Trommel und Hilfsgeist als Teufel).
267. Freundliche Hinweise von Dr. Laszló Vajda.
268. Z.B. Hálfdanar s. Barkarsonar 8 (13). Gǫngu - Hrólfs s. 33 (345). Gríms s. loðinkinna 3 (153). Þorsteins s. Víkingss. 6 (399).
269. Man denke auch an den Zusammenhang hel - hylja.
27o. Flat. I, 399 f. (Helga þ. Þórissonar).
271. Halldórs þ. inn fyrri (257 - 259).
272. Gísla s. 33 (1o3) u. Str. 31.
273. Víglundar s. 12 (83).
274. Eiríks s. rauða 4 (2o6).
275. Njáls s. 88 (215 f.).
276. "Heima hefi ek verit um hríð á bœnum" Hávarðar s. Ísf. 21 (35o).
277. Hávarðar s. Ísfirðings 2o (349).
278. Hávarðar s. Ísfirðings 19 (349).
279. Zit. nach Kristni s. XII,15 (39). Ebenfalls überliefert in Odds Ól. Tryggv. 41 (129), Njáls s. 88 (215) und Ari 7 (24), bei Ari nur "brǫiddi felld sinn a sic".
28o. Weitere Belege für Gähnen bei beginnender Ekstase z.B. Hauks þ. hábróks (Flat. II, 67), Njáls s. 12 (37).
281. Þorsteins þ. uxafóts (Flat. I, 286 f.).
282. Mitteldinge zwischen "Totenpforte" und Zaubergerüst?
283. Die Loslösung der tiergestaltigen Seele vom Körper, deren Zweck öfter auch die Überbrückung grosser Entfernungen ist, wird im nächsten Abschnitt behandelt.
284. Vgl. 1 Eliade S. 168 - 196. Hoffmann S. 121 - 131. Vajda S. 468 - 471.
285. Belege z.B. Guðmundar s. góða 4 (Sturl. I, 123). Hrafns s. Sveinbjarnarsonar 18 (Sturl. I, 223 f.). Njáls s. 125 (32o f.). 156 (446 f.). - Hjaðninga él: Flat. I, 3o5. 311 - 313 (Sörla þ.). 5. Saxo VII,8 - IX (131 - 135). Skáldsk. 5o (SnE I, 432 - 438).
286. Egils s. 27 (72). Landn. Sturlubók 29 f. (138 f.).
287. Þorsteins þ. bæjarmagns 5 (184).
288. Z.B. Helreið Brynhildar Prosa vor Str. 1 (Kuhn S. 219). Sǫgubrot 9 (24).
289. Z.B. Ynglinga s. 23 (Hskr. I, 45). Andeutung Gísla s. 17 (56).
29o. Vgl. hierzu die Rolle des Schamanen als Seelenführer: 1 Eliade S. 197 - 234.
291. Eine christliche Deutung "Þ. wird vom Teufel geholt" ist natürlich nicht ausgeschlossen. Es würde sich dann um das kirchliche Bild des der Hölle verfallenen Arianers handeln.
292. Z.B. Eiríksmál und Hákonarmál.
293. Z.B. die Reisen des Gylfi und des Ægir/Hlér (beide zauberkundig) Gylfag. 2 (SnE I, 32 - 34. II, 253) und Gylfag. 55 - Bragarœður - (SnE I, 2o6. II, 293), die m.E. nicht bloss von Snorri erfundene Rahmenhandlung sind.
294. Edda: Vafþrúðnismál (Kuhn S. 45 - 55). Skírnisfǫr (Kuhn S. 69 - 77). Helreið Brynhildar (Kuhn S. 219 - 222). Baldrs draumar (Kuhn S. 277 - 279). Zu den Unterweltsreisen sind auch die "Ostfahrten" des Gottes Þórr zu rechnen. - Gylfag. 49 (SnE I, 178 - 18o. II, 288 f.): Reise des Hermóðr, um Baldr zurückzuholen. Helga þ. Þórissonar (Flat. I, 4o1): Reise zu Guðmundr af Glasisvǫllum. Zu diesem König vgl.a. Heiðreks s. 4 (2o) und U - Redaktion der Saga S. 66, Þorsteins þ. bæjarmagns 4 - 11 (181 - 195) und 8. Saxo XIV (238 - 243), wo die Reise eines Gormo zu Geruthi

cuiusdam sedem, im Norden hinter Biarmien gelegen, beschrieben wird. Gormo begegnet dort auch Utgarthilocus, dessen Sitz im untersten Teil der Unterwelt auch 9. Saxo XV, 1 - 9 (243 - 246) geschildert wird. Eine Bezeichnung für ein jenseitiges Reich scheint Ódáinsakr gewesen zu sein: Heiðreks s. U - Red. S. 66, Hálfdanar s. Eysteinss. I,2 (9o). Undensakre: 4. Saxo II,1 (91). Eine Unterweltsreise könnte noch in der Überlieferung von den sieben Frauen unter einer Baumwurzel (vgl. die Lage der hel) versteckt sein, von denen Oddr Zauberdinge erhält: Ǫrvar - Odds s. XXII (38 - 4o).

295. 1. Saxo VIII, 14 (3o).
296. Vgl. 1 Eliade S. 112 - 126.
297. Nach Hoffmann S. 124 f.
298. Gering Eddakomm. I S. 5 f.
299. Str. 51 (Skj. B I, 643).
3oo. Hiermit wäre das Problem der Verbindung von Unterweltsvorstellungen und Zaubergerüst angesprochen, auf das ich in IV,1 eingehe.
3o1. Der Gehalt der Sólarljóð ist im wesentlichen christlich, wenn auch höchst interessante heidnische "Reste" in dem Gedicht überliefert sind. Ein solcher Synkretismus ist nichts Ungewöhnliches.
3o2. Allgemeine Erwähnung z.B. Egils s. 1(4). 25 (62). 67 (212). Vatnsdœla s. 42 (11o). Kormáks s. 7 (226). Landn. Hauksb. 162 (64). 3o4 (1o6). Geirmundar þ. heljarskinns 5 (Sturl. I, 8). Gull - Þóris s. 18 (42). Flóamanna s. 18 (27). Bárðar s. Snæfellsáss 5 (11). 9 (18). Sörla s. sterka 1o (426).
3o3. Allgemeine Erwähnung z.B. Jg. Bósa s. 6 (84). 1o (1o7). 12 (115). 14 (119). Bárðar s. Snæfellsáss 8 (14). Þorsteins s. Víkingss. 5 (395). Gull - Þóris s. 14 (28) "hamlaupa".
3o4. Männer: Surtur und Sámur in Jg. Bósa s. 6 (84). Kolr in Þorsteins s. Víkingss. 3 (39o). Nebenbedeutung in diesen Fällen "Berserker".
3o5. Z.B. Finnboga s. 29 (299, 3oo). Eyrb. 61 (165). Háv. Ísf. 1 (293). Harðar s. 1o (135). Fljótsd. 19 (279).
3o6. Fljótsd. 19 (273). Ähnlich Hœnsa - Þóris s. 9 (24) und Hrólfs s. kraka 14 (37) "(Suipur) var... ei j ǫllu þar hann var siedur".
3o7. Besänftigende Bezeichnung?
3o8. Schläfrigkeit als Anzeichen der Ekstase. Wenn ein solches Verhalten abends ganz normal gewesen wäre, hätte keine Notwendigkeit bestanden, es in diesem Zusammenhang zu erwähnen.
3o9. Ól. Tryggv. 33 (Hskr. I, 271). Kormáks s. 18 (265 f.). Þorsteins s. Víkingss. 23 (451). Gǫngu - Hrólfs s. 28 (318). Ketils s. hængs 3 (116). 5 (131).
31o. Laxd. 18 (41).
311. Vǫls. 14 (42), entsprechend Reginsmál Prosa vor Str. 1 (Kuhn S. 173).
312. 5. Saxo XVI, 1 f. (142).
313. Vkv. Prosa vor 1 (Kuhn S. 116). Hrómundar s. Greipssonar 6 (373 f.). 7 (374).
314. Egils s. 59 (182 f.). Gǫngu - Hrólfs s. 16 (28o).
315. H Hiǫrv Prosa nach 5 (Kuhn S. 142). Sturlaugs s. starfsama 12 (613).
316. Hjálmtérs s. 2o (5o7 f.). Jg. Bósa s. 6 (89 - 93). Egils s. einhenda II, 3 f. (8 f.). XIV,4 (65).
317. Vǫlsunga s. 39 (73). Jómsvíkinga s. 37 (43). Flat. IV, 61. Gǫngu-Hrólfs s. 33 (342).
318. Jg. Bósa s. 6 (92). Yngvars s. víðf. 24. Gull - Þóris s. 3 (11).

2o (47). Hálfdanar s. Eysteinss. XXVI, 12 (138). Gǫngu - Hrólfs s. 33 (342). Sörla s. sterka 8 (424).
319. Stjörnu - Odda draumr 8 (117). Ála flekks s. VIII,4.8 (99 f.). Vǫlsunga s. 5 (31). 8 (33 f.). Heiðreks s. 11 (59). Egils s. 1 (4).
32o. Jg. Bósa s. 6 (91 f.). Sörla s. sterka 18 (44o).
321. Gull - Þóris s. 1o (23 f.).
322. Þorsteins s. Víkingss. 8 (4o3). Gǫngu - Hrólfs s. 33 (342).
323. 5. Saxo XVI, 1 f. (142).
324. Þorsteins s. Víkingss. 13 (417).
325. Hrólfs s. kraka 19 (55 f.) u.ö.
326. Harðar s. 3o (164).
327. Sturlaugs s. starfsama 12 (613).
328. Sörla þ. (Flat. I, 3o5).
329. Kormáks s. 18 (265). Laxdœla s. 18 (41). Ketils s. hængs 3 (116).
33o. Nicht zitiert: Vǫlsunga s. 8 (33 f.).
331. Nicht zitierte Stellen: Ól. Tryggv. 33 (Hskr. I, 271). Knytl. 3 (31). Ä. Bósa s. 8 (25).
332. Landn. Hauksb. 223 (86).
333. Hier taucht auch das Wort 'semsveinar' auf, das mit der lappischen Selbstbezeichnung same- zusammenhängt. Vgl. Anm. der Ausg. zur Stelle (S. 34 Anm. 4).
334. Vatnsdœla s. 12 (35).
335. Nicht zitiert: Hávarðar s. Ísfirðings 1 (293). Hjálmtérs s. 2o (5o7). Vatnsd. 29 (79). Neben der oben zitierten Stelle am bekanntesten Hrólfs s. kraka 33 (116 - 119): Bǫðvarr bjarki hilft Hrólfr in Gestalt eines Bären. Man sucht Bǫðvarr selbst und findet ihn: er sitzt da und "hefst ecki ad". Auf Vorhaltungen steht er auf "og blies vid" (Ende der Ekstase!). Er kämpft jetzt selbst mit, der Bär aber ist verschwunden.
336. Friðþjófs s. VI, 16 (27). Zerbrechen des Rückgrats ist die Todesart solcher Wesen (Verhinderung der Auferstehung durch Beschädigung der Knochen).
337. Friðþjófs s. VIII,1 (33).
338. Þorsteins s. Víkingssonar 8 (4o3).
339. Zu den verschiedenen Bezeichnungen von Zauberei, der Zaubertätigkeit und des männlichen und weiblichen Zauberers vgl. Jónsson (Lit.-Verz.).
34o. Z.B. Eggers, Gering, Jónsson, Sieg, Strömbäck (alle Lit.-Verz.), de Vries I S. 275 - 335 ("Macht und Kraft").
341. Fast nur in Fornaldarsǫgur: Ä. Bósa s. 14 (58). Bárðar s. Snæf. 4 (8). Ála flekks s. IV, 1-4 (88 f.). VIII, 3-7 (99). Gǫngu - Hrólfs s. 28 (319). 33 (338 f.). Hjálmtérs s. 2o (5o6 f.). Sturlaugs s. starfsama 12 (613).
342. Vgl. z.B. seine Begegnung mit Útgarða-Loki Gylfag. 46 f. (SnE I, 15o - 166. II, 283 - 286).
343. Orms þ. Stórólfssonar (Flat. II,3).
344. Gylfag. 21 (SnE I, 9o). Vgl. a. SnE II, 267 und Gylfag. 45 (SnE I, 146. II, 282).
345. Vgl. Gering Eddakomm. I S. 289 f.
346. Skírn. 32 (Kuhn S. 45). Hárbarðzlióð 2o (Kuhn S. 81).
347. Bedeutung "Zähmungsrute". Skírn. 26 (Kuhn S. 74).
348. Bedeutung "Unheilsstab". Fiǫlsvinnsmál 26.
349. "Stab der Gríðr". Skáldsk. 18 (SnE I, 286. II, 3oo).
35o. 4 Findeisen S. 114 - 116.

351. Pfahl mit Pferdekopf als schamanischer Hilfsgeist bei Burjaten und Tungusen: 4 Findeisen S. 72. 1 Eliade S. 144. 146. Nioradze S. 78.
352. 4 Findeisen S. 115.
353. Belege z.B. Egils s. 57 (171), Vatnsd. 34 (91). Finnboga s. 34 (311). 5 Saxo III,7 (114)"obscenitatis apparatum...equi caput". Ob obscenitas auf ein ergi der zugrundeliegenden Überlieferung deutet?
354. Vgl. 4 Findeisen S. 110. Donner S. 225.
355. Vgl. 4 Findeisen S. 67. Schamanenaltar auf Gerüst: Levin - Potapov S. 757 (abgebildet S. 758).
356. Abgebildet Kiil Taf. nach S. 88. Deutung S. 87 f.
357. Nicht zitiert: Gísla s. 18 (56). Hrólfs s. kraka 3 (9.11). 33 (119). Friðþjófs s. 5 (14).
358. Laxd. 35 (99) und Gǫngu - Hrólfs s. 28 (319).
359. Spuren eines Grabgerüsts vielleicht Vafþr. 35 (lúðr). Jedoch Gylfag 7 (SnE I, 48. II, 257): Hann fór upp á lúðr sinn ok helzt þar... Vafþr. 35 aber ...var á lúðr um lagiðr. Die poetische Überlieferung sagt also, dass Bergelmir sich nicht aus eigener Kraft auf den lúðr begab. Vgl. a. eine Darstellung des Oseberg - Teppichs (Kiil Taf. vor S. 89) und ihre Deutung bei Kiil S. 106 f. (Legende der Taf.: "likpodium").
360. Hávamál 104 - 110 (Kuhn S. 33 f.). Gylfag. 58 f. - Bragarœður - (SnE I, 216 - 224. II, 295 f.). Dichtung als Gabe, die Óðinn verleiht: Ynglinga s. 6 (Hskr. I, 17). Gautreks s. 7 (29). Anspielungen auf den Dichtermet z.B. in den Umschreibungen für Dichter und Dichtung Skáldsk. 3 (SnE I, 244 - 252. II, 305 - 308) u. Skáldsk. 54 (SnE I, 464 - 468. II, 339 f.). Auf diese und weitere Kenningar wird eine in Entstehung befindliche Münstersche Dissertation von Gert K r e u t z e r eingehen.
361. Vgl. die Darstellung bei de Vries II, 66 - 73.
362. Vgl. Jóhannesson Isl. etym. Wb. 450 f. und de Vries An. etym. Wb. S. 626.
363. Vgl. 3 Findeisen S. 2.
364. Arinbjarnarkviða 25 entspr. Egils s. 78 (267).
365. Dráp Niflunga (Kuhn S. 223). Oddrúnargrátr 29 f. (Kuhn S. 238). Atlakviða 31 (Kuhn S. 245). Atlamál 66 (Kuhn S. 257). Skáldsk. 42 (SnE I, 364).
366. 6. Saxo I,1 f. (143).
367. Auf Angabe der Quellen, die nur die Bezeichnung ohne weitere Einzelheiten enthalten, wird verzichtet. Von den übrigen werden im Verlauf des Abschnitts einige zitiert.
368. Haralds s. hárfagra 18 (116) Hskr. I. Haraldskvæði (Hrafnsmál) Str. 8 (Skj. B I, 23). Ob die Wörter berserkr und úlfheðinn, wie von See meint, erst von Þorbjǫrn geprägt wurden, ist für unsern Zusammenhang unerheblich. S. 134 seines Aufsatzes schreibt er: "Dabei sei nochmals betont, dass die Existenz von ekstatischen Kriegern mit dieser Wortuntersuchung nicht bestritten werden soll."
369. Helmbeschläge von Torslunda und Vendel, abgeb. bei de Vries I Taf. XI (nach S. 448).
370. Hinzu kommt noch, dass der Tanz mitunter ja eine pantomimische Darstellung der Seelenreise ist.
371. Im weiteren Verlauf des Abschnittes zitiert.
372. Kap. III,5.

373. Etwa Finnboga s. 29 (300). 40 (330), Egils s. 65 (210). Jökuls þ. Búasonar 2 (52). Þorsteins s. Víkingssonar 23 (452).
374. Vgl. z.B. Víga-Glúms s. 7 (26). Ljótr inn bleiki: Svarfd. 4 (134 f.). Egils s. 64 (201. 203 = lv. 38. 204 = lv. 39. 205 f. = lv. 41).
375. Vatnsd. 30 (83). Vgl. a. Vatnsd. 37 (97 f.).
376. Vgl. die Bedeutung der arktischen Hysterie bei Ohlmarks und 4 Findeisen S. 162 - 179.
377. Eyrbyggja s. 28 (74) und Egils s. 27 (70). Nicht zitiert: Svarfd. 15 (161). 17 (171).
378. 6. Saxo VII,5 (162). Zu beachten die deutlich sexuellen Aspekte (ergi als Technik der Ekstaseerregung).
379. Auch das deutsche Wort "Schmied" wird im folgenden im Sinne der ursprünglichen Bedeutung von an. smiðr "Arbeiter in Holz und Metall" verwendet, um nicht immer im deutschen Kontext vom smiðr sprechen zu müssen. Die "Mythologie" des Eisens ist so z.T. von der des Schmiedes zu trennen. Eine ausführlichere Behandlung des Themas, als es hier auf wenigen Seiten geschehen kann, behalte ich mir vor. Zum Allgemeinen vergleiche man Mircea Eliade, Forgerons et alchimistes. Paris 1956.
380. Vgl. de Vries I S. 254.
381. 3. Saxo IV,2: "Rosterum se vocitari fabriliumque rerum officio callere perhibuit." Anschliessend wird seine Tätigkeit beschrieben.
382. Der jenisseiostjakische Schmiedegott Alba hat einen grossen Hammer; beim Zuschlagen zerspringen die Felsen. Vgl. Hans Findeisen, Reisen und Forschungen in Nordsibirien (Berlin 1929) S. 36.
383. Gr. Ól. helg. 20 (34).
384. Ásmundar s. kappabana 1 (81).
385. Sneglu-Halla þ. 267 (Fornrit-Text nach Morkinskinna).
386. 6. Saxo VI, 2 - 12. VII,11 heisst es: Quis furor incessit? quod te, faber improbe, fatum / impulit ingenuam tentare stirpem? / Aut quis te, virgo claris dignissima fulcris, / egit in obscuram Venerem?...
387. Egils s. 1 (5).
388. Egils s. 58 (175).
389. Hœnsa-Þóris s. 15 (40).
390. Ä. Bósa s. 2 (6): lernt bei Busla. 11 (38): byr ávalt... hulinshjálm. 14 (58 f.): Tierverwandlung und Zauberwettkampf.
391. Landn. Hauksb. 284 (100 f.).
392. Vgl. 4 Findeisen S. 94 - 97. 1 Eliade S. 408 - 412. Glaubenswelt (Diószegi) S. 401 f. Bekannt ist die zentrale Rolle des zauberkundigen Schmiedes Ilmarinen im Kalevala (auch Väinämöinen hat Schmiedezüge).
393. Gemeint ist das Nest am Weltbaum, in dem der Schamane aufgezogen wird.
394. 4 Findeisen S. 95.
395. 4 Findeisen S. 96.
396. 4 Findeisen S. 39.
397. Z.B. die neun Köpfe des altaischen Unterweltsgottes Erlik: 5 findeisen S. 33.
398. 4 Findeisen S. 88 f.
399. 4 Findeisen S. 90.
400. 4 Findeisen S. 96.
401. Nioradze S. 32.

4o2. 4 Findeisen S. 54. 58. 86. Donner S. 57 u. Taf. 7 (nach S. 48).
4o3. Gylfag. 21 (SnE I, 9o. II, 267). Skáldsk. 18 (SnE I, 284 - 286. II, 3oo). Hárb. 26 (Kuhn S. 82). Lokas. 6o (Kuhn S. lo8).
4o4. Skáldsk. 11 (SnE I, 266. II, 312).
4o5. Fáfnismál Schlussprosa (Kuhn S. 188). Vǫlsunga s. 2o (48).
4o6. Gunnlaugs s. ormstungu 2 (54): Adler mit Eisenklauen. Njáls s. 154 (447): Raben mit Eisenschnäbeln und -klauen. Hjálmtérs s. 2o (5o7): Geier mit Eisenschnäbeln und -klauen. Hjálmtérs s. 12 (482): Margerðr tröllkona (hafði nef ok klær af járni).
4o7. Auf Angabe der Belege wird verzichtet.
4o8. Gylfag. 12 (SnE I, 58). Vgl. a. SnE II, 259.
4o9. Háleygjatal 3 (Skj. B I, 6o). Zit. in Ynglinga s. 8 (Hskr.I,21).
41o. 4 Findeisen S. 97. 153. 232 (Anm. 32).
411. Hauptquellen Vǫlundarqviða (Kuhn S. 116 - 123) und Þiðreks s. 84 - 136 (I, 73 - 133).
412. Vǫlundarðviða Prosa vor 1 (Kuhn S. 116).
413. Vgl. a. álfa ljóði der Str. lo (Kuhn S. 118).
414. Vgl. das Stichwort "vol magique" im Register von 1 Eliade.
415. Þiðreks s. lo3 - lo6 (I, 97 - lol).
416. Þiðreks s. lo9 (I, lo3 f.).
417. Vgl. Reginn und das Schwert Gramr: Reginsmál (Kuhn S. 173-179); bes. Prosa vor 15 (Kuhn S. 177): Wollflocke. - Nornagests þ. 4 f. (87). Vǫlsunga s. 14 f. (42 - 44): Wollflocke Kap. 15 (S.43 f.).
418. Reginn Bruder: Þiðreks s. 268 (I, 3o3 f.). Lehre: Þiðreks s. 84 f. (I, 73 - 76).
419. Quellen: Vsp. 28 (Kuhn S. 7). 46 (Kuhn S.11). Sigrdr. 14 (Kuhn S. 192). Ynglinga s. 4 (Hskr. I, 12 f.). Gylfag. 15 (SnE I, 68 - 7o). 51 (SnE I, 19o - 192. II, 291). Vgl. de Vries I S. 245 - 248 und 'Mímir' in seinem Register.
42o. Vgl. 1 Eliade S. 352.
421. Vsp. 28 (Kuhn S. 7). Gylfag. 15 (SnE I, 68).
422. Vgl. die Zusammenfassung des "schamanistischen Charakters der Odinsreligion" bei Closs.Anm. 62 (S. 665 - 667) und de Vries II S. 27 - lo6.
423. Elemente eines übergreifenden Komplexes können selbstverständlich auch ausserhalb eines solchen Zusammenhangs erscheinen.
424. Vgl. de Vries II S. 64 f. sowie Falk.
425. Vgl. de Vries II S. 73 - 75.
426. Vgl. de Vries II S. 58 - 64.
427. So Gering Eddakomm. I S. 29o.
428. Texte: z.B. Grímn. 2o (Kuhn S. 61) und Eddu-Brot (SnE II, 417). Óðinn als Hrafnáss in Skáldsk. 22 (SnE I, 3o8).
429. Hilfsgeister in Rabengestalt in Sibirien: 4 Findeisen S. 145. Die Jakuten kennen eine Grosse Rabengottheit (4 Findeisen S. 42 f.). Raben können auch zu Schamanen werden: 4 Findeisen S. 44 f.
43o. So Nils Lid (de Vries II, 63).
431. Bekanntester Beleg: das "Scheinopfer" des Víkarr in der Gautreks s. 7 (3o - 32). Vgl. im übrigen das Stichwort "Hängeopfer" im Register von de Vries.
432. Str. 138, 7.-9. Halbzeile. Für eine solche Deutung spricht auch, dass sich die "Quelle" des Mets offenbar am Fusse des Baumes befand. An den beiden andern Belegstellen für das Wort vín(d)ga - meiðr (Háleygjatal 7, Egill lv. 12) bedeutet es "Galgen"; diese Bedeutung hat sich möglicherweise sekundär vom Mythos des am Baum hängenden Óðinn aus entwickelt.

L i t e r a t u r

1. Altisländische Quellen

Es wurden nach Möglichkeit alle wichtigeren Íslendinga sǫgur und - þættir, Konunga sǫgur und -þættir sowie Fornaldarsǫgur durchgearbeitet, soweit sie nicht erst in sehr jungen Papierhandschriften (ab 17. Jh.) überliefert sind.
Bei Klose (Islandkatalog der UB Kiel und Köln) so bezeichnete "Übersetzungssagas" wurden nicht berücksichtigt.
Zitierweise: Hinter dem in verständlicher Form aufgeführten Namen der Quelle folgt die Kapitelziffer, dahinter in Klammern die Seite. Bei Ausgaben ohne Kapitelzählung folgt direkt die Seite. Bei feiner eingeteilten Ausgaben (z.B. Saxo) steht die Buchzahl vor dem Namen, dahinter folgen die Gross- und Kleinkapitel, anschliessend in Klammern die Seite.
Abkürzungen von Ausgaben und Serien:

DL	Drei Lygisǫgur. Egils saga einhenda ok Ásmundar berserkjabana, Ála flekks saga, Flóres saga konungs ok sona hans. Hg. v. Åke Lagerholm. Halle 1927 (= Sagabibl. 17)
Ed. Arnam.	Editiones Arnamagnæanæ. København 1958 ff.
Fas.	Fornaldar sögur Nordrlanda eptir gömlum handritum útgefnar af C.C. Rafn. 3 Bde. Kaupmannahöfn 1829 - 183o
FI	Fjörutíu Íslendinga - þættir. Þórleifr Jónsson gaf út. Reykjavík 19o4
Flat.	Flateyjarbók (s.d.)
Fornr.	Íslenzk Fornrit. Reykjavík 1933 ff.
Gr. Ól. helg.	Saga Óláfs konungs hins helga. Efter pergamenthåndskrift i Kungliga Biblioteket i Stockholm Nr. 2 4to med varianter fra andre håndskrifter utgitt for Kjeldeskriftfondet av Oscar Albert Johnsen og Jón Helgason. I - II. Oslo 1941
Hskr.	Snorri Sturluson: Heimskringla (s.d.)
Kuhn	Edda (s.d.)
Leg. Ól. helg.	Olafs saga hins helga. Efter pergamenthaandskrift i Uppsala Universitetsbibliotek, Delegardieske samling nr. 8II. Utgit av Den Norske Historiske Kildeskriftkommission ved Oscar Albert Johnsen. Kristiania 1922
Odds Ól. Tryggv.	Saga Óláfs Tryggvasonar af Oddr Snorrason munk. Udgivet af Finnur Jónsson. København 1932
Sagabibl.	Altnordische Sagabibliothek
Samfund	Samfund til udgivelse af gammel nordisk litteratur
S. Dan.	Sǫgur Danakonunga. Utgivna för Samfund... av Carl af Petersens och Emil Olson. København 1919 - 1925
SnE	Snorri Sturluson: Edda (s.d.)
Sturl.	Sturlunga saga (s.d.)
ZF	Zwei Fornaldarsögur (Hrolfssaga Gautrekssonar und Ásmundarsaga kappabana) nach Cod. Holm. 7, 4to hg. v. Ferdinand Detter. Halle 1891

Adam von Bremen: Hamburgische Kirchengeschichte. 3. Aufl. hg. v. Bernhard Schmeidler. Hannover, Leipzig 1917 (Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum ex Monumentis Germaniae Historicis separatim editi)
Ágrip af Nóregs konunga sǫgum hg. v. Finnur Jónsson. Halle 1929 (= Sagabibl. 18)
Ála flekks saga. In: DL 84 - 12o
Albani þáttr ok Sunnifu. In: Flat. I, 267 - 271
Áns saga bogsveigis. In: Fas. II, 325 - 362
Ari Þorgilsson hinn fróði: Íslendingabók. Utgitt av Anne Holtsmark. Oslo, Stockholm, København o.J. (= Nordisk Filologi. A. 5)
Arnórs þáttr kerlingarnefs s. Svaða þáttr
Arons saga. In: Sturl. II, 237 - 278
Ásbjarnar þáttr Selsbana. In: Flat. II, 322 - 336 (a. Hskr. II, 194 ff.)
Ásmundar saga berserkjabana s. Egils saga einhenda
Ásmundar saga kappabana. In: ZF 81 - 1oo
Auðunar þáttr vestfirzka. In: Fornr. VI, 361 - 368

Bandamanna saga. In: Fornr. VII, 293 - 363
Bárðar saga Snæfellsáss, Víglundar saga, Þórðar saga, Draumavitranir, Völsa þáttr, ved Guðbrandr Vigfusson. Udgivet af det nordiske Literatur - Samfund. Kjøbenhavn 186o
Bergbúa þáttr. In: Bárðar saga Snæfellsáss (s.d.) 123 - 128
Bjarnar saga hítdælakappa. In: Fornr. III, 111 - 211
Bolla þáttr s. Laxdœla saga
Bósa saga hg. v. O.L. Jiriczek. Strassburg 1893
Brandkrossa þáttr. In: Fornr. XI, 183 - 191
Brands þáttr ǫrva. In: Fornr. IV, 189 - 191

Draumr Þorsteins Síðu - Hallssonar. In: Fornr. XI, 323 - 326
Droplaugarsona saga. In: Fornr. XI, 137 - 18o

Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern. Hg. v. Gustav Neckel. I. Text. Dritte (recte: Vierte), umgearb. Aufl. von Hans Kuhn. Heidelberg 1962 (Germanische Bibliothek. Vierte Reihe: Texte)
Egils saga einhenda ok Ásmundar berserkjabana. In: DL 1 - 83
Egils saga Skallagrímssonar (= Fornr. II)
Egils þáttr Síðu - Hallssonar s. Egils þáttr ok Tófa
Egils þáttr ok Tófa. In: Flat. II, 227 - 234 (a. Gr. Ól. helg. 778 ff., FI 15 - 27)
Einars þáttr Skúlasonar. In: FI 28 - 63 (Morkinskinna)
Eindriða þáttr ok Erlings. In: Flat. II, 284 - 289
Eindriða þáttr ilbreiðs. In: Flat. I, 5o7 - 516
Eireks saga víðfǫrla. In: Flat. I, 3o - 38 (a. Fas. III, 661 - 674)
Eireks þáttr Hákonarsonar. In: Flat. I, 576 - 578
Eiríks saga rauða. In: Fornr. IV, 195 - 237
Eymundar þáttr Hringssonar. In: Flat. II, 199 - 218
Eyrbyggja saga. In: Fornr. IV, 3 - 186

Fagrskinna. Nóregs kononga tal. Udgivet for Samfund til udgivelse af gammel nordisk litteratur ved Finnur Jónsson. København 19o2 - o3 (= Samfund XXX)
Finnboga saga ramma. In: Fornr. XIV, 253 - 34o

Flateyjarbók I - IV (hg. v. Sigurður Nordal). Akranes 1944 - 1945
Fljótsdæla saga. In: Fornr. XI, 215 - 296
Flóamanna saga udgivet for Samfund... ved Finnur Jónsson. København 1932 (= Samfund LVI)
Fóstbrœðra saga. In: Fornr. VI, 121 - 276
Friðþjófs saga ins frœkna hg. v. Ludvig Larsson. Halle 19o1 (= Sagabibliothek 9)
Færeyingasaga. Den islandske saga om Færingerne. På ny udgiven af Det Kongelige Nordiske Oldskriftselskab (Finnur Jónsson). København 1927

Gautrekssaga, Die, in zwei Fassungen hg. v. Wilhelm Ranisch. Berlin 19oo (= Palaestra. 11)
Gauts þáttr. In: Flat. I, 558 - 562
Geirmundar þáttr heljarskinns. In: Sturl. I, 5 - 11
Gísla saga Súrssonar. In: Fornr. VI, 3 - 118
Gísls þáttr Illugasonar. In: Fornr. III, 331 - 342
Gjafa - Refs saga s. Gautreks saga
Grettis saga. In: Fornr. VII, 3 - 29o
Gríms saga loðinkinna. In: Fas. II, 143 - 157
Grœnlendinga saga. In: Fornr. IV, 241 - 269
Grœnlendinga þáttr. In: Fornr. IV, 273 - 292
Guðmundar saga dýra. In: Sturl. I, 16o - 212
Guðmundar saga góða. In: Sturl. I, 116 - 159
Gull-Ásu-Þórðar þáttr. In: Fornr. XI, 339 - 349
Gull-Þóris saga eller Þorskfirðinga saga udgiven for Samfund... ved Kr. Kålund. København 1898 (= Samfund XXVI)
Gunnars saga keldugnúpsfífls. In: Fornr. XIV, 343 - 379
Gunnars þáttr helmings s. Ǫgmundar þáttr dytts
Gunnars þáttr Þiðrandabana. In: Fornr. XI, 195 - 211
Gunnlaugs saga ormstungu. In: Fornr. III, 51 - 1o7
Gǫngu - Hrólfs saga. In: Fas. III, 237 - 364

Hákonar saga, and a fragment of Magnus saga, with appendices ed. by Gudbrand Vigfusson, M.A. London 1887 (= Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores. 88,2)
Hákonar saga góða. In: Hskr. I, 15o - 197
Hákonar saga herðibreiðs. In: Hskr. III, 3o3 - 346
Hákonar saga Ívarssonar. Udgiven for Samfund... ved Jón Helgason og Jakob Benediktsson. København 1952 (= Samfund LXII)
Hálfdanar saga Barkarsonar, Sagan af Hálfdáni Barkarsyni. Þorleifr Jónsson gaf út. Reykjavík 1889
Hálfdanar saga Brönufóstra. In: Fas. III, 559 - 591
Hálfdanar saga Eysteinssonar hg. v. Franz Rolf Schröder. Halle 1917 (= Sagabibl. 15)
Hálfdanar saga svarta. In: Hskr. I, 84 - 93
Hálfdanar þáttr svarta. In: Flat. II, 47 - 52
Hálfs saga ok Hálfsrekka hg. v. A. Le Roy Andrews. Halle 19o9 (= Sagabibl. 14)
Halldórs þættir Snorrasonar. In: Fornr. V, 251 - 277
Hallfreðar saga. In: Fornr. VIII, 135 - 2oo
Haralds saga gráfeldar. In: Hskr. I, 198 - 224
Haralds saga ins hárfagra. In: Hskr. I, 94 - 149
Haralds saga Sigurðarsonar. In: Hskr. III, 68 - 2o2
Haralds þáttr hárfagra. In: Flat. II, 53 - 7o
Haraldssona saga. In: Hskr. III, 3o3 - 346
Harðar saga, utgiven av Sture Hast. København 196o (= Ed. Arnam. A, 6)
Haukdæla þáttr. In: Sturl. I, 57 - 62
Hauks þáttr hábrókar. In: Flat. II, 63 - 69

Hávarðar saga Ísfirðings. In: Fornr. VI, 291 - 358
(Heiðreks saga) Saga Heiðreks konungs ins vitra. The Saga of King Heidrek the Wise. Translated from the Icelandic with Introduction, Notes, and Appendices by Christopher Tolkien. London u.a. 196o
Heiðarvíga saga. In: Fornr. III, 215 - 328
Helga þáttr ok Úlfs. In: Fornr. XXXIV, 387 - 391
Helga þáttr Þórissonar. In: Flat. I, 398 - 4o2
Hemings þáttr Áslákssonar ed. by Gillian Fellows Jensen. Copenhagen 1962 (= Ed. Arnam. B, 3)
Hervarar saga s. Heiðreks saga
Historia Norwegiæ. In: Monumenta Historica Norvegiæ 71 - 124
Hjálmtérs saga ok Ölvers. In: Fas. III, 453 - 518
Hrafnkels saga freysgoða. In: Fornr. XI, 97 - 133
Hrafns saga Sveinbjarnarsonar. In: Sturl. I, 213 - 228
Hrafns þáttr Guðrúnarsonar. In: Fornr. VIII, 319 - 333 (a. FI 126 - 143)
Hrafns þáttr Hrútfirðings s. Hrafns þáttr Guðrúnarsonar
Hreiðars þáttr. In: Fornr. X, 247 - 26o
Hróa þáttr. In: Flat. II, 149 - 158
Hrólfs saga Gautrekssonar. In: ZF 3 - 78
Hrólfs saga kraka ed. by D. Slay. Copenhagen 196o (= Ed. Arnam. B,1)
Hrómundar saga Greipssonar. In: Fas. II, 365 - 38o
Hrómundar þáttr halta. In: Fornr. VIII, 3o5 - 315
Hungrvaka. In: Kristnisaga (s.d.) 87 - 126
Hversu Nóregr byggðist. In: Flat. I, 22 - 25
Hœnsa - Þóris saga. In: Fornr. III, 3 - 47

Illuga saga Gríðarfóstra. In: Fas. III, 648 - 66o
Ísleifs þáttr biskups Gizurarsonar. In: Kristnisaga (s.d.) 83 - 86
Íslendinga saga. In: Sturl. I, 229 - 524
Ívars þáttr Ingimundarsonar. In: FI 176 - 185 (Morkinskinna)

Jómsvíkinga saga. The Saga of the Jomsvikings. Translated from the Icelandic with Introduction, Notes and Appendices by N.F. Blake. London 1962
Jökuls þáttr Bárðarsonar. In: FI 186 - 187
Jökuls þáttr Búasonar. In: Fornr. XIV, 47 - 59

Ketils saga hœngs. In: Fas. II, 1o9 - 139
Kjalnesinga saga. In: Fornr. XIV, 3 - 44
Knýtlinga saga. In: S. Dan. 27 - 294
Kormáks saga. In: Fornr. VIII, 2o3 - 3o2
Kristnisaga. Þáttr Þorvalds ens víðfǫrla. Þáttr Ísleifs biskups Gizurarsonar. Hungrvaka. Hg. v. B. Kahle. Halle 19o5 (= Sagabibl. 11)
Króka - Refs saga. In: Fornr. XIV, 119 - 16o
Kumlbúa þáttr. In: Bárðar saga Snæfellsáss (s.d.) 129 - 13o

Landnáma þáttr. In: Flat. I, 272 - 274
Landnámabók. Hauksbók. Sturlubók. Melabók m.m. Udgiven af Det Kongelige Nordiske Oldskrift-Selskab (Finnur Jónsson). København 19oo
Laxdœla saga. In: Fornr. V, 3 - 248
Ljósvetninga saga. In: Fornr. X, 3 - 1o6

Magnúss saga berfœtts. In: Hskr. III, 21o - 237
Magnúss saga blinda ok Haralds gilla. In: Hskr. III, 278 - 3o2
Magnúss saga Erlingssonar. In: Hskr. III, 373 - 417
Magnúss saga ins góða. In: Hskr. III, 3 - 67
Magnúss saga lengri. In: Fornr. XXXIV, 335 - 383
Magnúss saga skemmri. In: Fornr. XXXIV, 311 - 332
Magnússona saga. In: Hskr. III, 238 - 277
Mána þáttr Íslendings. In: FI 188 - 19o (Sverris saga)
Monumenta Historica Norvegiæ. Latinske Kildeskrifter til Norges historie i middelalderen. Udgivne efter offentlig foranstaltning ved Gustav Storm. Kristiania 188o.
Morkinskinna. Udgivet for Samfund... ved Finnur Jónsson. København 1932 (= Samfund. LIII)

Njáls saga (= Fornr. XII)
Nornagests þáttr. In: Vǫlsunga saga (s.d.) 84 - 92

Odds þáttr Ófeigssonar. In: Fornr. VII, 367 - 374
Ófeigs þáttr. In: Fornr. X, 117 - 121
Olafs saga hins helga. Efter pergamenthaandskrift i Uppsala Universitetsbibliotek, Delegardieske samling nr. 8[II]. Utgit av Den Norske Historiske Kildeskriftkommission ved Oscar Albert Johnsen. Kristiania 1922
(Óláfs saga helga) Saga Óláfs konungs hins helga. Den store saga om Olav den hellige. Efter pergamenthåndskrift i Kungliga Biblioteket i Stockholm Nr. 2 4[to] med varianter fra andre håndskrifter utgitt for Kjeldeskriftfondet av Oscar Albert Johnsen og Jón Helgason. I - II. Oslo 1941
Óláfs saga helga (= Hskr. II)
Óláfs saga kyrra. In: Hskr. III, 2o3 - 2o9
(Óláfs saga Tryggvasonar) Saga Óláfs Tryggvasonar af Oddr Snorrason munk. Udgivet af Finnur Jónsson. København 1932
Óláfs saga Tryggvasonar en mesta. Udgivet af Ólafur Halldórsson. I - II (mehr noch nicht erschienen) København 1958 - 61 (= Ed. Arnam. A, 1 - 2)
Óláfs saga Tryggvasonar. In: Hskr, I, 225 - 372
Óláfs þáttr Geirstaðaálfs. In: Gr. Ól. helg. 715 - 735 (a. Flat. II, 74 - 78)
Orkneyinga saga. In: Fornr. XXXIV, 3 - 3oo
Orms þáttr Stórólfssonar. In: Flat. II, 1 - 14

Ragnars saga loðbrókar. In: Vǫlsunga saga ok Ragnars saga loðbrókar, udgivet for Samfund... ved Magnus Olsen. København 19o6 - o8 (= Samfund. XXXVI)
Þáttr af Ragnars sonum. In: Fas. I, 343 - 36o
Rauðúlfs þáttr. In: Gr. Ól. helg. 655 - 682 (a. Flat. II, 397 - 4o9)
Reykdœla saga ok Víga-Skútu. In: Fornr. X, 151 - 243

Saxonis Gesta Danorum primum a C. Knabe et P. Herrmann recensita recognoverunt et ediderunt J. Olrik et H. Raeder. Tomus I textum continens. Hauniæ MCMXXI
(Sigurðar þáttr slefu) Þáttr frá Sigurði konungi slefu, syni Gunnhildar. In: Flat. I, 19 - 22
Skáldasaga Haralds konungs. In: Hauksbók. Udgiven... af Det Kongelige Nordiske Oldskriftselskab (København 1892 - 96) 445 - 455

Sneglu-Halla þáttr. In: Fornr. IX, 263 - 295
(Snorri Sturluson:) Edda Snorra Sturlusonar. Edda Snorronis Sturlæi. 3 Bde. Hafniæ 1848 - 1887
Snorri Sturluson: Heimskringla (= Fornr. XXVI - XXVIII)
Stefnis þáttr Þorgilssonar. In: Flat. I, 316 - 319
Steins þáttr Skaftasonar. In: Flat. II, 362 - 368 (= Hskr. II, 241 ff.)
Stjörnu - Odda Draumr. In: Bárðar saga Snæfellsáss (s.d.) 1o6 - 123
Stúfs þáttr. In: Fornr. V, 281 - 29o
Sturlaugs saga starfsama. In: Fas. III, 592 - 647
Sturlu saga. In: Sturl. I, 63 - 114
Sturlu þáttr. In: Sturl. II, 227 - 236
Sturlunga saga. Jón Helgason, Magnús Finnbogason og Kristján Eldjárn sáu um útgáfuna. I - II. Reykjavík 1946
Styrbjarnar þáttr Svíakappa. In: Flat. II, 146 - 149
Svarfdæla saga. In: Fornr. IX, 129 - 2o8
Svaða þáttr ok Arnórs kerlingarnefs. In: Flat. I, 484 - 488
Sveins þáttr ok Finns. In: Flat. I, 43o - 436
Sverris saga etter Cod. AM 327 4°. Utgjevi av Den Norske Historiske Kildeskriftkommission ved Gustav Indrebø. Kristiania 192o
Svínfellinga saga. In: Sturl. II, 87 - 1o3
Sǫgubrot af fornkonungum. In: S. Dan. 1 - 25
Sörla saga sterka. In: Fas. III, 4o8 - 452
Sörla þáttr. In: Flat. I, 3o4 - 313

Tóka þáttr. In: Flat. II, 22o - 222

Valla - Ljóts saga. In: Fornr. IX, 233 - 26o
Vápnfirðinga saga. In: Fornr. XI, 23 - 65
Vatnsdœla saga. In: Fornr. VIII, 3 - 131
Víga - Glúms saga. In: Fornr. IX, 3 - 98
Víglundar saga. In: Fornr. XIV, 63 - 116
Vǫðu - Brands þáttr. In: Fornr. X, 125 - 139
Vǫlsa þáttr. In: Flat. II, 441 - 446
(Vǫlsunga saga) Leopold Zatočil. Sága o Volsunzích (Volsunga saga). Praha 196o (= Opera Universitatis Brunensis. 64)

Ynglinga saga. In: Hskr. I, 9 - 83
Yngvars saga víðfǫrla jämte ett bihang om Ingvarsinskrifterna, utgiven för Samfund... av Emil Olson. København 1912 (= Samfund. XXXIX)

Þiðranda þáttr ok Þórhalls. In: Flat. I, 465 - 468
Þiðriks saga af Bern. Udgivet for Samfund... ved Henrik Bertelsen. I - II. København 19o5 - 11 (= Samfund. XXXIV)
Þórarins þáttr. In: Fornr. X, 143 - 147
Þórarins þáttr Stuttfeldar. In: FI 364 -368
Þorgils saga ok Hafliða. In: Sturl. I, 12 - 5o
Þorgils saga skarða. In: Sturl. II, 1o4 - 226
Þorgríms þáttr Hallasonar. In: Fornr. IX, 299 - 3o3
Þórhalls þáttr knapps. In: Flat. I, 488 - 49o
Þorleifs þáttr jarlsskálds. In: Fornr. IX, 215 - 229
Þormóðar þáttr. In: Fornr. VI, 279 - 288
Þorskfirðinga saga = Gull - Þóris saga
Þorsteins saga hvíta. In: Fornr. XI, 3 - 19

Þorsteins saga Síðu - Hallssonar. In: Fornr. XI, 299 - 32o
Þorsteins saga Víkingssonar. In: Fas. II, 383 - 459
Þorsteins þáttr Ásgrímssonar. In: Flat. IV, 22o - 223
Þorsteins þáttr austfirðings. In: Fornr. XI, 329 - 336
Þorsteins þáttr bæjarmagns. In: Fornmanna sögur, eptir gömlum handritum útgefnar að tilhlutun hins Norrœna Fornfrœða Fèlags. Þriðja bindi (Kaupmannahöfn 1827) 175 - 198
Þorsteins þáttr forvitna. In: Flat. IV, 218 - 22o
Þorsteins þáttr Hallssonar. In: Flat. IV, 91 - 95
Þorsteins þáttr skelks. In: Flat. I, 462 - 464
Þorsteins þáttr stangarhǫggs. In: Fornr. XI, 69 - 79
Þorsteins þáttr sǫgufróða. In: Fornr. XI, 335 f.
Þorsteins þáttr tjaldstæðings = Þorsteins þáttr Ásgrímssonar
Þorsteins þáttr uxafóts. In: Flat. I, 274 - 29o
Þorvalds þáttr tasalda. In: Flat. I, 42o - 426
Þorvalds þáttr ens víðfǫrla. In: Kristnisaga (s.d.) 59 - 81
Þorvarðar þáttr krákunefs. In: Fornr. VI, 371 - 374
Þórðar saga hreðu. In: Fornr. XIV, 163 - 226
Þórðar saga kakala. In: Sturl. II, 1 - 86

Ǫgmundar þáttr dytts. In: Fornr. IX, 1o1 - 115
Ǫlkofra þáttr. In: Fornr. XI, 83 - 94
Ǫrvar - Odds saga hg. v. R.C. Boer. Halle 1892 (= Sagabibl. 2)

2. Andere Quellen und Sekundärliteratur

Sekundärliteratur wird nur mit der Seitenzahl zitiert. Mehrere Werke des gleichen Verfassers sind nach den üblichen Kriterien geordnet und erscheinen als Zitat mit ihrer Nummer: 1 Narr 233 = Karl J. Narr, Bärenzeremoniell... S. 233.

Andersson, Theodore M.: The Problem of Icelandic Saga Origins. New Haven 1964 (= Yale Germanic Studies. I)
Arbman, Holger: The Vikings. New York 1961 (= Ancient Peoples and Places. 21)
Behm - Blancke, Günter: Das germanische Tierknochenopfer und sein Ursprung. Ausgrabungen und Funde 1o (1965) 233 - 239
Blum, Ida: Die Schutzgeister in der altnordischen Literatur. Diss. Strassburg 1912
Buchholz, Peter: Möglichkeiten und Grenzen einer germanischen Religionsgeschichte. Phil. Mag. Arb. Münster 1966 (geänderte Fassung u.d.T. Perspectives for Historical Research in Germanic Religion, History of Religions /Chicago/ November 1968)
ders.: Bibliographie zur alteuropäischen Religionsgeschichte 1954 - 1964. Literatur zu den antiken Rand- und Nachfolgekulturen im aussermediterranen Europa unter besonderer Berücksichtigung der nichtchristlichen Religionen. Berlin 1967 (= Arbeiten zur Frühmittelalterforschung. 2)
Carlsson, Sten - Rosén, Jerker: Den svenska historien. 1. Forntid, vikingatid och tidig medeltid till 1319. Stockholm 1966

Clemen, Karl: Religionsgeschichte Europas. 1. Bis zum Untergang der nichtchristlichen Religionen. Heidelberg 1926 (= Kulturgeschichtliche Bibliothek. II, Reihe, Bd. 1)
Closs, Alois: Die Religion des Semnonenstammes. - Die Indogermanen- und Germanen-Frage. Neue Wege zu ihrer Lösung. Hg. v. Wilhelm Koppers. Salzburg 1936 (= Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik. 4) 549 - 673
ders.: Das Religiöse im Schamanismus. - Kairos 2 (196o) 29 - 38
Collinder, Björn: Lapparna. - Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder fra vikingetid til reformationstid. X (København 1965) Sp. 316 - 32o
Donner, Kai: La Sibérie. Paris [5]1946 (= L'espèce humaine. 6)
√ Edsman, Carl-Martin: Återspeglar Vǫluspá 2: 5-8 ett schamanistiskt ritual eller en keltisk åldersvers? - Arkiv 63 (1948) 1 - 54
ders.: The Story of the Bear Wife in Nordic Tradition. - Ethnos 21 (1956) 36 - 56
Eggers, Hans-Jürgen: Die magischen Gegenstände der altisländischen Prosaliteratur. Leipzig 1932 (= Form und Geist. 27)
Eliade, Mircea: Le chamanisme et les techniques archaïques de l' extase. Paris 1951
ders.: Forgerons et alchimistes. Paris 1956
ders.: Naissances mystiques. Essai sur quelques types d' initiation. Paris 1959 (= Les Essais. XCII)
ders.: Recent Works on Shamanism. - History of Religions 1 (1962) 152 - 186
Ellis, Hilda R.: The Road to Hel. A Study of the Conception of the Dead in Old Norse Literature. Cambridge 1943
Ellis Davidson, Hilda R.: Pagan Scandinavia. London 1967 (= Ancient Peoples and Places. 58)
Falk, Hjalmar: Odensheite. Kristiania 1924 (= Videnskapsselskapets Skrifter. II. Hist.-filos. Klasse. 1924. No. 1o)
Findeisen, Hans: Mensch und Tier als Liebespartner in der volksliterarischen Überlieferung Nordeurasiens und der amerikanischen Arktis, unter besonderer Berücksichtigung der Schwanfrauerzählung und ihrer Genese. Augsburg 1956 (= Abhandlungen und Aufsätze aus dem Institut für Menschen- und Menschheitskunde. 35)
ders.: W.G. Bogoras' Schilderung zweier schamanischer Séancen der Küsten-Tschuktschen (Nordostsibirien), hg. v. - Augsburg 1956 (= Abhandlungen und Aufsätze aus dem Institut für Menschen- und Menschheitskunde. 38)
ders.: Der Adler als Kulturbringer im nordeurasiatischen Raum. Augsburg 1956 (= Abhandlungen und Aufsätze aus dem Institut für Menschen- und Menschheitskunde. 4o)
ders.: Schamanentum dargestellt am Beispiel der Besessenheitspriester nordeurasiatischer Völker. Stuttgart 1957 (= Urban - Bücher. 28)
ders.: Nordasien. - Abriss der Geschichte aussereuropäischer Kulturen II (München 1964) 1 - 34
Friedrich, Adolf: Knochen und Skelett in der Vorstellungswelt Nordasiens. - Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik 5 (1943) 189 - 247
Fritzner, Johan: Lappernes hedenskab og trolddomskunst sammenholdt med andre folks, især nordmændenes, tro og overtro. - Historisk Tidsskrift udgivet af Den Norske Historiske Forening (Kristiania) IV (1877) 135 - 217
Gering, Hugo: Über Weissagung und Zauber im nordischen Altertum. Kiel 19o2

ders.: Kommentar zu den Liedern der Edda. Nach dem Tode des Verfassers hg. v. B. Sijmons. Halle 1927 - 1931
Geschichte der UdSSR. Hg. v. Akademiemitglied B.D. Grekow. I. Feudalismus. 9.-13. Jh. II. Feudalismus. 14.-15. Jh. Berlin 1957 - 58
Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker. Hg. v. V(ilmos) Diószegi. Budapest 1963
Graan, Olaus: Relation, Eller en Fulkomblig Beskrifning om Lapparnas Vrsprung, så wähl som om heela dheras Lefwernes Förehållande. Uppsala 1899 (= Bidrag till kännedom om de svenska landsmålen ock svenskt folkliv. XVII, 2)
Hallowell, Irving: Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphere. - American Anthropologist 28 (1926) 1 - 175
Hamel, A.G. van: Gambanteinn. - Neophilologus 17 (1932) 136 - 143, 234 - 239
ders.: Óðinn hanging on the tree. - Acta Philologica Scandinavica 7 (1932) 26o - 288
Harva, Uno s. Holmberg, Uno
Herrmann, Paul: Die Heldensagen des Saxo Grammaticus. Leipzig 1922
Höfler, Otto: Kultische Geheimbünde der Germanen. I. Frankfurt 1934
Hoffmann, Helmut: Symbolik der tibetischen Religionen und des Schamanismus. Stuttgart 1967 (= Symbolik der Religionen XII)
Holmberg, Uno: Der Baum des Lebens. Helsingfors 1922 (= Annales Academiæ Scientiarum Fennicæ, Ser. B, Tom. XVI, Nr. 3)
ders.: Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker. Helsinki 1938 (= FFC. 125)
ders.: Die religiösen Vorstellungen der Mordwinen. Helsinki 1952 (= FFC. 142)
ders.: Finno - Ugric, Siberian. Repr. New York 1964 (= The Mythology of all Races. IV)
Itkonen, T.I. : Heidnische Religion und späterer Aberglaube bei den finnischen Lappen. Helsinki 1946 (= Mémoires de la Société Finno - Ougrienne. 87)
Jónsson, Finnur: Um galdra, seið, seiðmenn og völur. - Þrjár ritgerðir, sendar og tileinkaðar Herra Páli Melsteð, sögufræðingi og sögukennara, á áttatugasta fæðingardegi hans þ. 13. nóvember 1892, af þremur lærisveinum hans, Finni Jónssyni, Valtý Guðmundssyni og Boga Th. Melsteð (Kaupmannahöfn 1892) 5 - 28
ders.: Den oldnorske og oldislandske Litteraturs Historie. Anden udgave. København 192o - 1924
Juttikala, Eino - Pirinen, Kauko: Geschichte Finnlands. Stuttgart 1964 (= Kröners Taschenausgabe. 365)
Källskrifter till Lapparnas Mytologi. Utgifna af Edgar Reuterskiöld. Stockholm 191o (= Bidrag till vår odlings häfder. 1o)
Kalevala. Das finnische Epos des Elias Lönnrot. (I) Aus dem finnischen Urtext übertragen von Lore Fromm und Hans Fromm. (II) Kommentar von Hans Fromm. München 1967
Karjalainen, K.F.: Die Religion der Jugra - Völker. I - III. Helsinki, Porvoo 1921 - 27 (= FFC. 41. 44. 63)
Karsten, Rafael: The Religion of the Samek. Ancient Beliefs and Cults of the Scandinavian and Finnish Lapps. Leiden 1955
Kiil, Vilhelm: Hliðskjalf og seiðhjallr. - Arkiv 75 (196o) 84 - 112
Kildeskrifter til den lappiske mythologi. Ved J(ust Knut) Qvigstad. Trondhjem 19o3 - 1o (= Det.Kgl. Norske Videnskabers Selskabs Skrifter. 19o3. No. 1. 191o. No. 4)

Klare, Hans-Joachim: Die Toten in der altnordischen Literatur. - Acta Philologica Scandinavica 8 (1933-34) 1 - 56
Körningh, Johan Ferdinand: Berättelse om en missionsresa till Lappland 1659 - 6o. Översättning från latinet av John Granlund. Med förord av Andreas Lindblom utgiven av Ernst Manker. Stockholm 1956 (= Acta Lapponica. IX:1)
Læstadius, Lars Levi: Fragmenter i lappska mythologien av - med inledning och kommentar utgivna av Harald Grundström. Stockholm 195o (= Svenska Landsmål och Svenskt Folkliv. B, 61)
Lehtisalo, T.: Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden. Helsinki 1924 (= Mémoires de la Société Finno - Ougrienne. 53)
Lid, Nils: Trolldom. Nordiske studiar utgjevne som festskrift til Sekstiårsdagen 16. januar 195o. Oslo 195o
Lot-Falck, Eveline: Les rites de chasse chez les peuples sibériens. Paris 1953 (= L' espèce humaine. 9)
Lundius Lappo, Nicolaus: Descriptio Lapponiæ. Uppsala 19o5 (= Bidrag till kännedom om de svenska landsmålen ock svenskt folkliv. XVII,5)
Manker, Ernst: Die lappische Zaubertrommel. Eine ethnologische Monographie. I. Die Trommel als Denkmal materieller Kultur. Stockholm 1938. II. Die Trommel als Urkunde geistigen Lebens. Stockholm 195o (= Acta Lapponica. I. VI)
ders.: Lapparnas heliga ställen. Kultplatser och offerkult i belysning av Nordiska Museets och Landsantikvariernas Fältundersökningar. Stockholm 1957 (= Acta Lapponica. XIII)
Musset, Lucien: Les peuples scandinaves au Moyen Âge. Paris 1951
Muster, Wilhelm: Der Schamanismus und seine Spuren in der Saga, im deutschen Brauch, Märchen und Glauben. Diss. Graz 1947
Narr, Karl J.: Bärenzeremoniell und Schamanismus in der Älteren Steinzeit Europas. - Saeculum 1o (1959) 233 - 272
ders.: Urgeschichte der Kultur. Stuttgart 1961 (= Kröners Taschenausgabe. 213)
ders.: Wege zum Verständnis prähistorischer Religionsformen. - Kairos 1963, 179 - 188
ders.: Religion und Magie in der jüngeren Altsteinzeit. - Handbuch der Urgeschichte, hg. v. Karl J. Narr. I. Ältere und mittlere Steinzeit. Jäger- und Sammlerkulturen (Bern, München 1966) 298 - 32o
Nioradze, Georg: Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern. Stuttgart 1925
Niurenius, Olaus Petri: Lappland eller beskrivning över den nordiska trakt, som lapparne bebo i de avlägsnaste delarne av Skandien eller Sverge. Uppsala 19o5 (= Bidrag till kännedom om de svenska landsmålen ock svenskt folkliv. XVII,4)
Nyberg, Henryk Samuel: Die Religionen des alten Iran. Leipzig 1938 (= Mitteilungen der Vorderasiatisch - Ägyptischen Gesellschaft. 43. Bd.)
Ohlhaver, Horst: Der germanische Schmied und sein Werkzeug. Leipzig 1939 (= Hamburger Schriften zur Vorgeschichte und Germanischen Frühgeschichte. 2)
Ohlmarks, Åke: Studien zum Problem des Schamanismus. Lund, Kopenhagen 1939
Olrik, Axel: At sidde på höj. - Danske Studier 19o9, 1 - 1o
ders.: Yggdrasil. - Danske Studier 1917, 49 - 62
Olsen, Magnus: Varðlokur. Et bidrag til kundskap om gammelnorsk trolddom. - Maal og Minne 1916, 1 - 21

ders.: Le prêtre-magicien et le dieu-magicien dans la Norvège ancienne. - Revue de l' histoire des religions 111 (1935) 177 - 221, 112 (1935) 5 - 49
ders.: Edda- og Skaldekvad. Forarbeider til kommentar. Oslo 196o ff. (Avhandlinger utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo. II. Hist.-filos. Klasse)
Paproth, Hans-Joachim Rüdiger: Das Bärenfest der Ketó in Nordsibirien in Zusammenhang gebracht mit den Bärenzeremonien und Bärenfesten anderer Völker der nördlichen Hemisphäre. - Anthropos 1962, 55-88
Paszkiewicz, Henryk: The Making of the Russian Nation. London 1963
Paulson, Ivar: Die primitiven Seelenvorstellungen der nordeurasischen Völker. Eine religionsethnographische und religionsphänomenologische Untersuchung. Stockholm 1958 (= The Ethnographical Museum of Sweden. Monograph Series. Publication No. 5)
ders.: Die Tierknochen im Jagdritual der nordeurasischen Völker. - Zeitschrift für Ethnologie 84 (1959) 27o - 293
ders.: Schutzgeister und Gottheiten des Wildes (der Jagdtiere und Fische) in Nordeurasien. Eine religionsethnographische und religionsphänomenologische Untersuchung. jägerischer Glaubensvorstellungen. Stockholm 1961 (= Acta Universitatis Stockholmiensis. Stockholm Studies in Comparative Religion. 2)
Paulson, Ivar - Hultkrantz, Åke - Jettmar, Karl: Die Religionen Nordeurasiens und der amerikanischen Arktis. Stuttgart 1962 (= Die Religionen der Menschheit. 3)
Paulson, Ivar: Zur Phänomenologie des Schamanismus. - Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 16 (1964) 121 - 14o
The Peoples of Siberia. Ed. by M.G. Levin and L.P. Potapov. Chicago 1964
Pipping, Rolf: Odin i Galgen. Kopenhagen 1928 (= Studier i nordisk filologi 18, Nr. 2)
Pittioni, Richard: Die urgeschichtlichen Grundlagen der europäischen Kultur. Wien 1949
Reallexikon der germanischen Altertumskunde. Unter Mitwirkung zahlreicher Fachgelehrten hg. v. Johannes Hoops. 4 Bde. Strassburg 1911 - 1919
Reichardt, Konstantin: Odin am Galgen. - Wächter und Hüter. Festschrift für Hermann J. Weigand (1957) 15 - 28
Reste lappischen Volksglaubens, gesammelt u. hg. v. Paavo Ravila. Helsinki 1934 (= Mémoires de la Société Finno-Ougrienne. LXVIII)
Rheen, Samuel: En kortt Relation om Lapparnes Lefwarne och Sedher, wijd - Skiepelsser, sampt i många Stycken Grofwe wildfarelsser. Uppsala 1897 (= Bidrag till kännedom om de svenska landsmålen ock svenskt folkliv. XVII,1)
Rieger, Max: Über den nordischen Fylgjenglauben. - ZfdA 42 (1898) 277-29o
Rosén, Helge: Om dödsrike och dödsbruk i fornnordisk religion. Lund 1918
Rudy, Zvi: Ethnosoziologie sowjetischer Völker. Bern, München 1962
Sälzle, Karl: Tier und Mensch. Gottheit und Dämon. Das Tier in der Geistesgeschichte der Menschheit. München, Basel, Wien 1965
Sauvageot, Aurélien: Les anciens Finnois. Paris 1961
Schamanengeschichten aus Sibirien. Aus dem Russischen übersetzt und eingeleitet von Adolf Friedrich und Georg Buddruss. München-Planegg 1955

Joannis Schefferi von Strassburg Lappland / Das ist: Neue und wahrhafftige Beschreibung von Lappland und dessen Einwohnern / worin viel bisshero unbekandte Sachen von der Lappen Ankunfft / Aberglauben / Zauberkünsten / Nahrung / Kleidern / Geschäfften / wie auch von den Thieren und Metallen so es in ihrem Lande giebet / erzählet / und mit unterschiedlichen Figuren fürgestellt worden. Franckfurt am Mayn und Leipzig 1675
Schmidt, Wilhelm: Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch - kritische und positive Studie. XII. Synthese der Religionen der asiatischen und der afrikanischen Hirtenvölker. Hg. v. Fritz Bornemann. Münster 1955
Schröder, Dominik: Zur Struktur des Schamanismus (mit besonderer Berücksichtigung des lamaistischen Gurtum). - Anthropos 5o (1955) 848 - 881
See, Klaus v.: Berserker. - Zeitschrift für deutsche Wortforschung N.F. 2 (1961) 129 - 135
Serning, Inga: Lapska offerplatsfynd från järnålder och medeltid i de svenska lappmarkerna. Stockholm 1956 (= Acta Lapponica. XI)
Sieg, Gerd: Die Funktion der magischen Gegenstände und anderer Zaubermotive in einigen Isländersagas. Diss. Leipzig 1958
Silverman, Julian: Shamans and Acute Schizophrenia. - American Anthropologist 69 (1967) 21 - 31
Steen, Adolf: Samens kristning og Finnemisjonen til 1888. Oslo 1954 (= Avhandlinger utgitt av Egede Instituttet. 5)
Stökl, Günther: Russische Geschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart. Stuttgart 1962 (= Kröners Taschenausgabe. 244)
Straubergs, Karlis: Zur Jenseitstopographie. - Arv 13 (1957) 56-11o
Ström, Folke: Den döendes makt och Odin i trädet. Göteborg 1947 (= Göteborgs högskolas årsskrift LIII /1947/ Nr. 1)
Strömbäck, Dag: Sejd. Textstudier i nordisk religionshistoria. Stockholm 1935 (= Nordiska texter och undersökningar. 5)
Studies in Siberian Shamanism. Ed. by Henry N. Michael. Toronto 1963 (= Arctic Institute of North America. Anthropology of the North: Translations from Russian Sources. No. 4)
Sturtevant, A.M.: Three Old Norse Words: Gamban, Ratatǫskr, and Gymir. - Scandinavian Studies 28 (1956) 1o9 - 114
Sverdrup, Georg: Rauschtrank und Labetrank im Glauben und Kultus unserer Vorfahren. Oslo 1941 (= Avhandlinger utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo. II. Hist.-filos. Klasse. 194o. No. 5)
Thompson, Stith: Motif-Index of Folk Literature. A classification of narrative elements in folk-tales, ballads, myths, fables, mediæval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends. 6 Bde. Helsinki 1932 - 36 (= FFC. 1o6. 1o7. 1o8. 1o9. 116. 117)
Tornæus, Johannes: Berättelse om Lappmarckerna och Deras Tillstånd. Uppsala 19oo (= Bidrag till kännedom om de svenska landsmålen ock svenskt folkliv. XVII,3)
Tuderus, Gabriel: En kort underrättelse om the österbothniske lappar, som under Kiemi Gebiet lyda. Uppsala 19o5 (= Bidrag till kännedom om de svenska landsmålen ock svenskt folkliv. XVII, 6)
(Turi, Johan) Das Buch des Lappen Johan Turi. Erzählung von dem Leben der Lappen. Hg. v. Emilie Demant. Frankfurt 1913
Vajda, Laszló: Zur phaseologischen Stellung des Schamanismus. - Ural-altaische Jahrbücher 31 (1959) 456 - 485
Vorren, Ørnulv - Manker, Ernst: Lapp Life and Customs. A Survey. London 1962

Vries, Jan de: Altgermanische Religionsgeschichte. 2., völlig neu bearb. Aufl. Berlin 1956 - 57 (= Grundriss der germanischen Philologie. 12)
Vårt folks historie. I. Anders Hagen - Charles Joys: Forhistorisk tid og vikingtid. Oslo 1962. II. Charles Joys: Hellig Olavs arv. Oslo 1962

Lebens- und Bildungsgang

Am 6. Februar 1941 wurde ich als Sohn des Versicherungsangestellten Günther Buchholz und seiner Ehefrau Ilse geb. Schmidt zu Saarbrücken geboren. Nach Volksschulen in Saarbrücken und Scheidt/Saar besuchte ich seit 1951 die Staatliche Oberrealschule Saarbrücken, die ich im März 1960 mit dem Reifezeugnis verliess. Anschliessend immatrikulierte ich mich an der Universität des Saarlandes zum Studium der Germanistik und Anglistik, wozu im Wintersemester 1960/61 die Nordische Philologie trat.
Von August 1962 bis Juli 1963 war ich als Assistant Teacher an drei Höheren Schulen in Glasgow tätig. Danach setzte ich mein Studium in Saarbrücken und seit Sommersemester 1964 in Münster fort. Bis zum Magisterexamen war ich studentische Hilfskraft am Institut für Frühmittelalterforschung, danach Wissenschaftliche Hilfskraft am gleichen Institut.
Im Juni/Juli 1964 bestand ich vor dem Wissenschaftlichen Prüfungsamt des Saarlandes in Saarbrücken den philosophisch - pädagogischen Teil des Staatsexamens für das Lehramt an Gymnasien mit "sehr gut".
Am 14. November 1966 bestand ich die Magisterprüfung in den Fächern Nordische, Deutsche und Englische Philologie mit Auszeichnung.
Im August 1967 erschien meine "Bibliographie zur alteuropäischen Religionsgeschichte 1954 - 1964" bei de Gruyter, Berlin.
Im Mai 1968 heiratete ich Birkhild Utta.